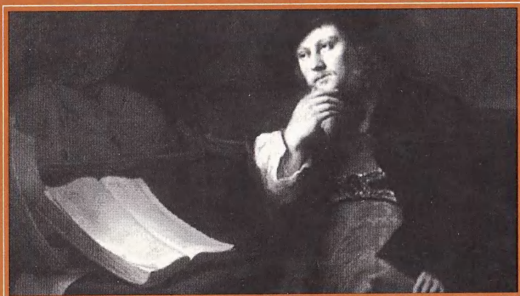
Nicolai Hartmann



Vechea și noua ontologie

și alte scrieri filosofice

PAIDEIA

Colecţia de studii şi eseuri

Redactor: Eugenia Petre

Şos. Ştefan cel Mare 2
Bucureşti 2, România
tel. 210.84.33, 210.45.93
fax. 210.69.87

Traducere după:

N. Hartmann: *Ethik* (2. Aufl., W. de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1935), p. 1–16; *Das Problem des geistigen Seins* (W. de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1933), p. 1–38; *Kleinere Schriften* (W. de Gruyter & Co., Berlin), Bd. III (1958), p. 314–321; 327–337; 363–364; *Philosophen-Lexikon*. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen, hrsg. von W. Ziegenfuß, Bd. I: A–K (W. de Gruyter, Berlin, 1949), p. 454–471.

ISBN 973-9131-70-0

Nicolai Hartmann

VECHEA ŞI NOUA ONTOLOGIE
şi alte scrieri filosofice

Traducere, note şi postfaţă
de Alexandru BOBOC

Paideia

1997

CUPRINS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Motto: Damit stehen wir heute vor der
Aufgabe einer neuen Ontologie

(N. Hartmann, 1949).

Nicolai *HARTMANN* (1882-1950) este unul dintre cei mai sistematici şi mai productivi filosofi din secolul nostru, întemeietor al "ontologiei critice" – formă specifică în orientarea ontologică a cugetării contemporane. Preocupat de o nouă formă a sistematicii filosofice, el s-a impus totodată ca un reputat istoric al filosofiei şi al culturii în genere. Semnificative pentru creaţia sa rămân următoarele scrieri: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Principiile unei metafizici a cunoaşterii, 1921); *Philosophie des Deutschen Idealismus* (Filosofia idealismului german, vol.I, 1923, vol. II, 1929); *Das Problem des geistigen Seins* (Problema fiinţei spirituale, 1933); *Zur Grundlegung der Ontologie* (Despre fundamentarea ontologiei, 1935); *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Posibilitate şi realitate, 1938); *Neue Wege der Ontologie* (Noi căi ale ontologiei, 1942); *Philosophie der Natur* (Filosofia

naturii, 1950); *Teleologisches Denken* (Reflecţii teleologice, postum,1951); *Ästhetik* (postum, 1953); *Philosophische Gespräche* (Convorbiri filosofice, postum, 1954).

"Ontologia critică" se bazează pe o amplă sinteză teoretico-filosofică şi constituie o impresionantă sistematică filosofică, centrată de principiile istoricităţii şi continuităţii în filiaţia ideilor. În acest sens, câteva formulări semnificative: "nimeni nu începe cu propria sa gândire"; "gândirea sistematică" trebuie să ia o altă cale decât aceea a "sistemelor filosofice", să fie "expresia conştientă a unei griji ontologice"; filosofia nu mai trebuie să fie o "metafizică a sistemelor", ci una a problemelor, în fiecare epocă principalul constituindu-l "Gânditorul care pune probleme" (der *Problemdenker*) şi nu amestecă problemele cu soluţiile lor posibile.

De aici şi construcţia "ontologiei critice" pe principiul primatului ontologicului şi al deosebirii între "obiectiv" şi "transobiectiv"; căci din punct de vedere ontologic, "fiinţa" este independentă de obiectivarea ei prin cunoaştere. În structura acestei "noi ontologii" se disting: "ontologia cunoaşterii" şi "ontologia obiectului cunoaşterii"; "ontologia fiinţei reale" şi "ontologia fiinţei ideale". În legătură cu aceasta din urmă, Hartmann elaborează o veritabilă teorie a valorii (o axiologie) şi o sistematică ce rămâne de referinţă în istoria cugetării (în

acest sens lucrările: *Ethik*, 1926, şi *Ästhetik*, postum) prin distincţia între valoare ca atare şi realizarea valorică şi, într-un plan mai larg, între obiectivitatea şi funcţionalitatea valorilor (distincţii ce stau la baza unei etici a valorilor şi respectiv a unei estetici a valorii).

Scrierile traduse aci constituie o selecţie menită să introducă cititorul în cunoaşterea "ontologiei critice".

Primul text (care dă şi titlul selecţiei), *Alte und neue Ontologie* redă comunicarea autorului, apărută în "Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia" (Mendoza, 1949). Prin caracterul sintetic (o bună introducere în "ontologia critică"), ca şi prin claritatea expunerii, studiul rămâne de referinţă pentru cunoaşterea operei lui N. Hartmann. Întrucât baza o constituie aci *problema fiinţei*, am considerat necesară şi utilă redarea în continuare a unei scurte "Autoprezentări" din revista "Kant-Studien", privitoare la scrierea de tinereţe a lui Hartmann (de fapt, teza sa de doctorat, cu titlul: *Platos Logik des Seins*), susţinută la Marburg, sub îndrumarea celebrului filosof neokantian Hermann Cohen.

În ordinea cerută de structura sistematicii hartmanniene într-o ontologie "critică", bazată pe înţelegerea fiinţei (Sein) sub aspectul "momentelor" (Dasein, Sosein), al "felurilor", formelor (Realität, Idealität), "modurilor" (Möglichkeit, Wirklichkeit,

Notwendigkeit) şi "principiilor" (Categoriile) – prezentăm mai departe următoarele lucrări: *Posibilitate şi Realitate* (cap. 43 din secţiunea a II-a): Concepţia lui Leibniz despre "lumile posibile"; *Problema fiinţei spirituale*: Introducere; *Problema valorii în filosofia contemporană; Etica*: Introducere; *Poziţia valorilor estetice în sistemul valorilor în genere; Autoprezentare* în "Philosophen-Lexikon" (1949).

Menţionăm că derularea textelor în cadrul grupajului de faţă urmează îndeaproape *ideea unităţii dintre studiul fiinţei şi al valorii.*

Deşi situată ontologic în planul "fiinţei ideale", respectiv al fiinţei esenţialităţilor, al configuraţiilor matematice şi al legilor logice, valoarea deţine poziţia dominantă în "ontologia critică". Studiul "fiinţei-valoare" (*Wertsein*) dezvăluie, de fapt, finalitatea demersului teoretico-filosofic. Căci nimic nu e mai greu de explicat decât statutul valorii, adus de Hartmann într-o formulare ce pune laolaltă şi *problema* şi *soluţia*: "Werte sind der Seinsweise nach Platonische Ideen" (*Ethik*, 1935, p. 108 – "După felul de a fi valorile sunt Idei platoniciene"). În acest sens, postfaţa volumului de faţă încearcă doar o clarificare, cititorul fiind trimis la bibliografia domeniului.

Ideea unui "Hartmann" în limba română s-a conturat treptat, de-a lungul anilor, începând cu monografia "Nicolai Hartmann şi realismul contemporan" (1973), cu prefaţarea *Esteticii* (1974),

tradusă de Constantin Floru şi continuând apoi cu efortul unei lecturi noi a textelor hartmanniene, prilejuită de cursurile speciale "Hartmann", susţinute în cadrul Facultăţii de Filosofie a Universităţii Bucureşti. Îndemnul hotărâtor a venit din partea Editurii PAIDEIA, căreia îi aduc şi pe această cale cele mai calde mulţumiri.

Al.B.

VECHEA ŞI NOUA ONTOLOGIE*

I

Gândirea modernă a căutat ştiinţa de bază a filosofiei în teoria cunoaşterii. Se presupunea astfel, că despre cunoaştere am şti mai multe decât despre obiectul ei; se scăpa însă din vedere faptul că ea însăşi constituie o mare enigmă, deoarece relaţia despre care tratează, anume cea dintre subiect şi obiect, este una transcendentă, adică, în sensul strict al cuvântului, una care depăşeşte conştiinţa. Deci, obiectul cunoaşterii este unul care există independent de cunoaştere.

Reacţia contrară o constituie în zilele noastre antropologia. S-a descoperit că, de fapt, cunoaşterea nu este decât una dintre multele raportări ale conştiinţei la lumea înconjurătoare. Reacţia, acţiunea, iubirea şi ura sunt alte relaţii transcendente, cuplate în paralel, unele chiar primare, în timp ce cunoaşterea este secundară şi temporar ea se dezvoltă doar în dependenţă de ele. S-a făcut simţită astfel reorientarea asupra întregii construcţii a fiinţei omului, în ansamblu; căci

---

* *Kleinere Schriften*, Bd. III, W. de Gruyter, Berlin, 1958, p. 333-337: Aus "Actas del primer Congreso Nacional de Filosofia", Mendoza, 1949: *Alte und neue Ontologie*.

trebuia să se dispună de o ştiinţă a omului înainte de teoria cunoaşterii.

Dar şi aceasta s-a dovedit a fi un lucru făcut pe jumătate. De o înţelegere corectă a fiinţei umane ţine, evident, ştiinţa despre raporturile de viaţă în care se află omul. Căci omul este una dintre fiinţele dependente de mii de condiţii. Aceste raporturi de fiinţare determinate constituie însă substanţa lumii. Trebuia astfel ca omul, inclusiv cunoaşterea sa, să se înţeleagă pornind de la poziţia pe care el o ocupă în ansamblul lumii reale. Cu aceasta s-a ajuns la vechea problemă a ontologiei –, a aceleiaşi ştiinţe, deci, care cândva, tocmai în favoarea teoriei cunoaşterii, fusese dată la o parte şi, în cele din urmă, abandonată cu totul.

Cu aceasta ne aflăm astăzi în faţa temei unei noi ontologii. Este clar însă că după toate progresele ştiinţei aceasta nu mai poate să fie cea veche. Nu mai este vorba despre "forma şi materia" a ceea ce fiinţează (des Seienden). Nu mai e vorba nici de "potenţă şi act". Deoarece corelaţia teleologică a "formelor substanţiale" nu mai domină lumea, nici o teleologie nu ne mai poate ajuta; "legile" neutrale s-au dovedit drept puteri care domină natura, iar raportul dintre cauză şi efect acţionează în fenomenul lumii de jos până sus.

II

Noua ontologie porneşte de la alte consideraţii. Ea nu mai priveşte "configuraţiile" (Gebilde) (desemnate adesea ca obiecte) şi "procesele" ca separate, ci ca întrepătrunse. Orice

fiinţează (Seiendes) real se află în devenire, îşi are naşterea şi dispariţia sa; construcţiile dinamice primare, de la atom în sus până la norul atomic (Spiralnebel), sunt atât structurări procesuale cât şi alcătuiri din părţi şi configuraţii modelate, ceea ce este valabil într-o şi mai mare măsură despre plăsmuirile organice, despre conştiinţă ca întreg sufletesc, precum şi despre sistemele colectivităţii umane.

În aceste structurări domneşte o altă modalitate de conservare decât cea survenită prin substanţialitate: conservarea prin echilibrul intern, prin regularizare, reconfigurare spontană sau chiar transformare spontană. Ea se poate desemna ca o consistenţă în opoziţie cu subzistenţa. Rezultatul nu e unul chiar etern, însă este cumva cu suficient de lungă durată, ca să confere structurilor în cauză capacitatea de a fi suport al stărilor schimbătoare (accidentale).

Cauzalitatea lor nu este aceea a numitei *causa immanens*, care se menţine în efect, ci aceea a unei *causa transiens*, care dispare în efectul ei. Efectul nu este astfel conţinut în cauză, ci se naşte ca ceva nou. În acest sens, procesul cauzal nu este o dezvoltare a ceva deja conservat în cauză, ci este o generare (Hervorbingen) productivă.

Construcţia lumii reale are forma stratificării. Fiecare strat constituie o întreagă ordine a ceea ce fiinţează (Seiendes). Straturile principale sunt patru: cel fizic-material, cel viu-organic, cel sufletesc, cel spiritual-istoric. Fiecare dintre aceste straturi îşi are legile şi principiile lui proprii. Stratul

superior al fiinţei este susţinut permanent de cele inferioare; el este însă numai parţial determinat de ele.

O metafizică provenind dintr-un singur principiu – sau dintr-o unică grupă de principii – , aşa cum se concepea mai înainte, este de aceea un lucru imposibil. Toate imaginile unitar construite ale lumii sunt false, atât "metafizica construită de jos în sus", cât şi "metafizica de sus" (adică pornind fie de la materie, fie de la spirit). Există un sistem natural al lumii care nu este construit. Structura sa se poate obţine din fenomene. Ea nu conduce nici la o unitate centralizată, chiar una bine marcată, nici la un temei originar sau la vreun ţel suprem.

Ceea ce se poate constata este legitatea construcţiei însăşi. În ea se vădeşte depăşirea structurilor, precum şi un contrast de dependenţă şi autonomie. În această ridicare nu se schimbă însă caracterul realităţii ca atare. Evenimentele sufleteşti şi cele spiritual-istorice nu sunt mai puţin reale decât lucrurile şi vieţuitoarele, iar procesele în genere nu sunt mai puţin efective decât plăsmuirile. Noul concept de realitate nu depinde de materialitate şi spaţialitate, ci doar de temporalitate, procesualitate şi individualitate.

III

Fiinţa însăşi nu se poate nici defini, nici explica. Se pot însă deosebi *felurile fiinţei* şi se pot analiza *modurile* acestora. Astfel ea se poate clarifica, pornind dinspre interior, iar aceasta se

petrece în analiza modală a ființei reale şi a celei ideale. Aici totul atârnă de raporturile interne dintre posibilitate, realitate şi necesitate. Aceste raporturi sunt în fiecare sferă a ființei cu totul altele; ba chiar sunt iarăşi altele în sfera logică şi în cunoaştere. Clarificarea lor constituie obiectul unei întregi ştiinţe, chiar al uneia noi: analiza modală. Ea este piesa esenţială a noii ontologii.

Tot ceea ce urmează aparţine doctrinei categoriilor. Aceasta cuprinde principiile comune (categoriile fundamentale) şi pe cele speciale ale straturilor particulare ale ființei. Dintre acestea din urmă nu toate sunt restrânse la un singur strat, unele străbat până la nivelurile superioare ale fiinţării, altele se întrerup la graniţele dintre straturi. Astfel spaţiul, substanţa (inclusiv materia) şi structurile matematice se întrerup deasupra organicului, pe când timpul, procesualitatea, cauzalitatea ş.a. continuă să domine mai departe, în sus, în ființa sufletească şi în cea spirituală; viaţa sufletească este nespaţială, imaterială, nematematică, însă temporal şi procesual îşi are propria sa cauzalitate şi acţiune reciprocă.

Pe de altă parte la fiecare limită a straturilor survin noi principii. În natura organică totul se bazează pe un nou tip de proces, anume procesul morfogenetic, unul ce reglează de la sine echilibrul proceselor, al reconfigurării de sine spontane a individului. La aceasta, ajunge forma de determinare supracauzală a procesului de reconfigurare a sistemului de predispoziţii. Aceste

categorii nu pătrund însă în fiinţa sufletească. Ele rămân legate de lumea spaţială.

Cu totul alte forme de fiinţare arată lumea sufletească: "subiectul" şi "lumea internă", care se profilează pe lângă lumea exterioară; închiderea una faţă de alta a sferelor individuale interne; fluxul trăirii, împreună cu forma sa procesuală specifică; conştiinţa obiectuală, precum şi contrastul actului şi al conţinutului (reprezentare). De aceasta ţine însă şi transcendenţa unor asemenea acte, precum voinţa, acţiunea, cunoaşterea, iubirea şi ura, în a căror esenţă se află faptul că tind să treacă dincolo de lumea internă, pe care caută să o lege de lumea spaţio-temporală a lucrurilor.

O dată cu această transcendenţă se instituie însă viaţa spirituală, care nu se contopeşte în conştiinţa individului, ci constituie deasupra ei un domeniu propriu al fiinţei, anume cel al spiritului istoric-obiectiv. Limba, dreptul, moravurile, morala, formarea comunităţii, religia, arta, tehnica constituie spiritul obiectiv. În acesta nu există nici un fel de acte, nici o conştiinţă (care i-ar corespunde ca întreg), nici o ereditate; continuitatea sa este una nepersonală, el se transmite întrucât indivizii, crescând în el, îl preiau şi îl duc mai departe. Aceasta este forma conservării sale, o consistenţă de un fel aparte.

Prin cuprinderea de către el însă, indivizii sunt mai mult decât subiecte, sunt persoane. Determinările categoriale ale persoanei sunt în schimb de un fel nou: prevederea şi predeterminarea

(activitate cu scop); libertatea şi conştiinţa valorii. Abia în comunitate şi în spiritul obiectiv, persoana este o fiinţă morală şi în stare de responsabilitate.

IV

În construcţia lumii nu există nici un fel de suspensie liberă a straturilor superioare. Ele dăinuiesc numai în sprijinirea pe cele inferioare, sunt susţinute de acestea. Felul repausării este însă diferit. Viaţa organică este purtată de natura neînsufleţită, întrucât aceasta îşi are configuraţiile ei (atomi şi molecule) drept bază de construcţie. Viaţa sufletească însă nu are drept temelie configuraţiile şi fenomenele organice, ci se ridică deasupra lor ca o cu totul nouă lume. În primele cazuri avem un raport de supramodelare, în cele din urmă unul de supraconstrucţie. În primul caz, categoriile stratului inferior străbat în cele superioare, în cazul din urmă rămâne din ele o parte esenţială.

Construcţia stratificată a lumii este determinată prin relaţia categoriilor (principii şi legi) unor straturi care se suprapun. Revenirea categoriilor inferioare în straturile superioare ale fiinţei constituie unitatea lumii; noua instituire a celor superioare (*Novum* categorial) constituie multiplicitatea ei de nedepăşit. În lume nu se poate aduce totul la acelaşi numitor. De aici şi eşecul oricărei metafizici moniste.

Autonomiei straturilor inferioare faţă de cele superioare îi corespunde parţiala dependenţă a acestora din urmă de cele dintâi. Caracterului *Novum*-ului

categorial în straturile superioare îi corespunde însă autonomia (libertatea) acestora asupra celor inferioare. Căci şi în raportul de supramodelare principiile inferioare determină numai "după materie" formele superioare. Aceastea din urmă îşi au prin ele însele specificul lor.

Principiul ontologic fundamental al conexiunii lumii este conţinut în două propoziţii: 1) principiile inferioare sunt cele mai tari, care susţin totul şi nu pot fi depăşite de forma superioară; 2) principiile superioare sunt ce-i drept mai slabe, dar în *Novum*-ul lor sunt autonome, şi pe deasupra au acel spaţiu nelimitat de joc.

"Libertate" există de la treaptă la treaptă, în fiecare strat superior faţă de cele inferioare. Atât de mult invocata libertate de voinţă a omului ca persoană morală constituie numai un caz special. Înţeleasă ca atare ea poate porni de la principiul ontologic de bază. Toate conceptele indeterministe de libertate sunt la fel de false ca şi respingerile deterministe ale acesteia. Nu e nevoie de nici un indeterminism, deoarece libertatea nu este depăşirea determinării existente, ci instituirea uneia superioare.

AUTOREFERIRE ÎN "KANT-STUDIEN" LA "LOGICA FIINŢEI A LUI PLATON"*

Cartea expune filosofia teoretică a lui Platon în tema atât de caracteristică pentru modul său de gândire, mai ales pentru dialogurile târzii, anume tema terminologiei *"Fiinţei"*. Aceasta din urmă îşi are temeiul în corelaţia fundamentală a conceptelor de *nefiinţă* şi *fiinţă*, care, mai vădit ori mai latent, străbate toate formulările esenţiale ale Ideii şi corelatului său real, ba chiar metodica proprie, care se extinde până la fundamentele doctrinei sufletului. De aceea, pentru străduinţa de a înţelege filosofia platoniciană ca pe un sistem unitar este oferit aci punctul de vedere cel mai apropiat şi natural, el însuşi unul totdeauna imanent. Omogenitatea punctului de vedere aduce însă din nou cu sine faptul că multe formulări, care apar de obicei confuz, îşi păstrează sensul originar, învederator.

Dificultatea corelaţiei, devenită străină gândirii moderne, cu privire la nefiinţă şi fiinţă reclamă urmărirea acestor concepte înapoi, până

---

* *Selbstanzeige in der Kantstudien zu Platons Logik des Seins* (1909), în: *Kleinere Schriften*, III, 1958, p. 363-364 (*Platons Logik des Seins* este teza de doctorat susţinută de autor în "şcoala de la Marburg", sub îndrumarea lui H. Cohen).

la originile lor istorice. Această exigenţă vine ca o încercare de a aprecia just "Introducerea istorică". Fiinţa şi nefiinţa sunt pentru prima dată marcate ca şi concepte la *Parmenide*. Punerea problemei rezultată din ambele, se derulează şi mai înapoi, este deja conţinută evident în ἀρχή al Ionienilor; în acesta se împlineşte deja prima fixare a unui alt fel al fiinţei, care se deosebeşte de datul faptic al lucrurilor. Întreaga serie a încercărilor presocratice de a fundamenta fiinţarea cosmică determinată în principiile fiinţei *este* astfel *deja o desfăşurare* progresivă din treaptă în treaptă *a metodei nefiinţei,* imanentă în gândirea naturfilosofică. Aceasta din urmă ajunge, dimpotrivă, la expresia metodică clară abia în atomistică; căci aci se află vidul, ca nefiinţă, şi cu toate acestea ca principiu în sens pozitiv. Fiinţa nu este "mai mult" fiinţândă decât nefiinţa.

Determinările pozitive ale fiinţei şi nefiinţei se maturizează însă lent şi în gândirea platoniciană. Nefiinţa însăşi, mijlocită de o serie de alte elucidări, a fost cel mai bine introdusă prin interogarea privind φευδής δόξα. Începe astfel prima parte principală, avansată de aceasta şi urmând cercetării dialectice din "Sofistul", pentru a da o caracterizare a fiinţei şi nefiinţei pornind de la metoda doctrinei ideilor. Aceasta arată cum nefiinţa îşi are locul său necesar în sistemul conceptelor de bază; căci după prestaţia sa *aceasta coincide cu diversitatea*. Cum însă diversul este posibil totdeauna numai în relaţie cu un alt divers, se obţine astfel sensul cel mai larg şi mai profund al unui principiu al *relaţiei*. Fiinţa este

de definit astfel ca principiu pentru "comunitatea conceptelor", care, la rândul său, devine iarăşi unicul mijloc adecvat. Nefiinţa se dovedeşte a fi un concept metodic, prealabil pentru determinarea fiinţei, o cale logică către fiinţă. Din punctul de vedere al acestei sintetizări dialectice a fiinţei rezultă analogia uşor de înţeles cu problema gândirii sintetice, aşa cum aceasta străbate marile sisteme ale idealismului german. Kant a formulat în principiul suprem al tuturor judecăţilor sintetice numai caracterul de bază al prestării sinteticului, nu însă mijlocul de gândire, principiul pe care se întemeiază această prestare. Din orientarea de gândire a acestei probleme, rămasă deschisă, se naşte tendinţa spre dialectică în filosofia postkantiană şi căutarea corelată cu ea a principiului oricărui context sistematic. Căci nu poate fi nicicum o coincidenţă istorică, ci numai o necesitate internă a problemei, dacă în acest travaliu al gândirii la Fichte şi Hegel a survenit din nou, la loc de cinste, corelaţia antică a conceptelor de fiinţă şi nefiinţă. Este cumva caracteristic şi orientativ, pentru preţuirea doctrinei platonice a ideilor, faptul că şi acum momentul metodic propriu, creator de conexiune se situează de partea conceptului de nefiinţă.

Metodica logică a acestui concept de nefiinţă şi determinarea fiinţei ce se iniţiază în el constituie de-acum motivul de bază imanent întregii gândiri platoniciene. După obiect ea este conţinută deja în cele mai importante formulări asupra Ideii. Cea de a doua parte a cărţii caută, prin urmare, să

caracterizeze principiul teoriei ideilor pornind de la metodica fiinţei şi nefiinţei. Motivul formării conceptuale şi al "contemplării" Ideii, ca şi "reamintirea" şi "preştiinţa" se dovedesc astfel condiţionate de această metodă. O astfel de condiţionare dobândeşte însă deplină claritate în formulările mai mature, care tind să transforme doctrina ideilor într-o teorie-făuritoare de premise sau de fundamentări. În mod deosebit, expunerea democritiană a nefiinţei este aceea care îşi află desăvârşirea în metoda ipotezei. Trecerea pe latura principiului se încheie astfel cu perspectiva asupra eticii şi a doctrinei platoniciene a sufletului, a căror fundamentare rezultă, de ambele părţi, din aceeaşi procedare metodică.

Cea de a treia parte are de a face, în fine, cu problematica aplicării, a utilizării. Ideea are sens numai dacă fundamentează o existenţă prezentă (Dasein). Este vorba astfel de trecerea fundamentării la fiinţa concretă a lucrului. Problema este cunoscută sub numele de "participare" (Teilhabe) a lucrurilor la Idei. Cercetarea de către Platon cu privire la acest corelat al Ideii face un ocoliş asupra conceptului de "mijlocire" (μετάξύ), în care trebuie să se realizeze trecerea. Rezultatul acestor eforturi definitorii îl constituie un concept de continuitate clar conturat, care însă nu e fixat în nici un termen mai specific. Pe această cale este mediată mai îndeaproape numai participarea laolaltă a Ideilor. Dialogul "Parmenide" desfăşoară însă ideea modului în care, în încrucişarea şi complicarea treptată a conceptelor, s-a dezvoltat o altă "natură,

deosebită de concept", care constituie perechea oricărei fiinţe conceptuale şi principiale identică numai prin multiplicitatea şi caracterul de devenire al determinărilor ei. Şi aci stă la baza totdeauna terminologia logic-ontologică şi metodică. De cealaltă parte, în teoria despre nedeterminat şi determinarea sa faţă de fiinţă, prin introducerea numărului şi a măsurii, se arată aceeaşi teză. Genul de fiinţă care se înfăptuieşte astfel este o fiinţă "rezultată" sau "creată"; în acest concept de fiinţă idealismul platonician atinge din nou fiinţa concretă de la a cărei problemă şi porneşte în cercetare. De aceasta atârnă de-acum, în modul cel mai strict, tratarea problemei materiei, pentru care trebuie să garanteze, ca unic principiu, spaţiul laolaltă cu configuraţiile sale geometrice. Capitolul de încheiere asupra "metodei dialectice" cuprinde laolaltă, încă o dată, punctele esenţiale ale teoriei platoniciene a fiinţei; aceasta pentru că îi urmăreşte originea metodică până în forma dialogică a artei.

POSIBILITATE ŞI REALITATE:

*"Lumi posibile" în concepţia lui Leibniz şi posibilitatea lumii reale**

Într-o sferă a fiinţei, a cărei posibilitate este disjunctivă, trebuie inevitabil să existe şi spaţiu pentru desfăşurarea multidiversificată a composibilelor, adică pentru paralelitatea nemărginită a fiindului (des Seienden). În felul său, domeniul esenţialităţilor poate avea deplină determinare – anume, pe fiecare plan al construcţiei sale în formă de trepte poate exista determinarea ce-i corespunde şi îi este suficientă –, fără ca prin aceasta modurile (Modi) să fie amfibolice, iar felurile fiinţei (Seinsweise) să fie neglijate. Faţă de această "lărgire", realul îşi află o "îngustare a posibilului" caracteristică. Căci el înfăţişează numai un plan, iar în acesta nu e nicidecum spaţiu de joc pentru paralelitatea a ceea ce fiinţează (des Seienden). Aici toate configuraţiile sferei se situează într-unul şi acelaşi sistem; s-ar putea chiar

---

**Möglichkeit und Wirklichkeit* (W. de Gruyter & Co., Berlin, 1938): *Dritter Teil* (Die Modalität des Irrealen), II. *Abschnitt* (Die Modalität des idealen Seins), 43. *Kapitel*, a: *Leibniz' "mögliche Welten" und die Realmöglichkeit der wirklichen Welt*, pp. 333-335.

spune că aci totul este cuprins într-o unică, neîntreruptă composibilitate. Atât ca lume şi întreg, cât şi ca domeniu particular, realul are o absolută unicitate.

Această opoziţie este cea care stă la baza ideii leibniziene a mai multor "lumi posibile" şi la aceea a unei lumi reale. Dacă se face abstracţie de tot ceea ce în această idee este metafizică, de orice justificare a existenţei lui Dumnezeu, chiar de ideea creării lumii – deci şi de conceperea legilor esenţei în sensul conceptului de intelect divin, atunci în ea se pot ilustra pe deplin, ca într-un remarcabil exemplu, raportul sferelor şi opoziţia modală care le separă.

"Lumile posibile" ale lui Leibniz nu sunt ca atare, în pluralitatea lor, composibile. Composibilă negreşit este numai fiecare în sine însăşi. Posibilitatea lor comună este însă numai una disjunctivă. Ca urmare, numai una singură dintre ele poate să fie reală. Căci tocmai prin aceasta *realul* nu prezintă nicidecum forţă de redispunere, disjunctivitate, paralelitate; şi aceasta nu numai în modul său de realitate efectivă (actuală), ci chiar în modul său de posibilitate. Posibilul real (Realmögliche) are aceeaşi "îngustime" ca şi realul efectiv, actualul (Realwirkliche); în fiinţa ideală, dimpotrivă, actualul (das Wirkliche) prezintă aceeaşi «lărgire» ca şi posibilul. Spaţiu de joc dincolo de orice îngustime are numai posibilul ideal (das Idealmögliche). Spaţiul de joc este paralelitatea lumilor incomposibile.

Această stare de fapt firească şi transparentă în sine, în mod exemplar, este eclipsată în

expunerile obişnuite de faptul ca "lumile posibile" se înţeleg cu lumile reale. Pentru a putea fi însă lumi reale posibile ar trebui mai degrabă ca ele să fie lumi posibile efectiv (real), ceea ce, pornind de la sine, ele nu sunt nicidecum. Dacă ar fi însă în mod efectiv posibile, ar trebui prin aceasta să fie şi reale efectiv, ori pe cale de a fi astfel, ceea ce, evident, ele nu sunt nicidecum. Căci se vorbeşte de pluralitatea lor, tocmai întrucât numai una dintre ele poate să devină efectiv reală. Înainte de toate le lipseşte încă ceva pentru a fi realitate efectivă şi, ca urmare, şi posibilitate efectivă.

După Leibniz, acest ceva ce le lipseşte este "raţiunea suficientă". Căci composibilitatea a ceea ce e unic în sine este insuficientă ca temei. Aci se instituie, după Leibniz, şi principiul numit "convenientia", care, interpretat modal, este contingentul real (das Realzùfällige), care trebuie să stea necesarmente la originea întregii sfere reale. Acest principiu însufleţeşte şi realizează în acelaşi timp. Căci ambele sunt una: de îndată ce una dintre "lumile posibile" păşeşte în sfera reală ea cade sub cu totul alte legi ale fiinţei, înainte de toate sub alte legi intermodale. În această sferă (cea reală) nu există posibilităţi paralele. Posibilă este aci numai una, cea care este în mod efectiv (wirklich), şi astfel orice altceva este real imposibil.

În limbaj conceptual strict ontologic trebuie să spunem: "lumile posibile" multiple sunt ca atare

numai lumi ideal-posibile – iar dacă nu ne temem de aparenţa contradicţiei –, atunci trebuie să spunem: lumi reale ideal posibile (ideal mögliche Realwelten). Cu *principium convenientiae* însă, care face "suficient" temeiul (anume ca principiu al raţiunii suficiente), se instituie posibilizarea reală. Şi cu aceasta, conform legii divizării posibilităţii reale, restul lumilor ideal-posibile devine real imposibil.

În principiu este astfel o inducere în eroare, dacă se spune: "o" lume care s-ar fi "realizat" (verwirklicht). Mai degrabă ea este "realizată". Căci ca o "lume posibilă" ea nu este încă posibilă-real. Efectiv ideală, dimpotrivă, ea a fost deja. Ea nu-i făcută astfel nicidecum o lume reală dintr-una doar posibilă, ci este făcută ca una dintre lumile posibile-real, dintr-una din cele doar ideal posibile; căci tocmai prin aceasta ea devine o lume care există real, dintr-una care există numai în mod ideal.

Realizarea (Realization) nu este acelaşi lucru cu înfăptuirea, împlinirea (Verwirklichung). Dacă viaţa practică nu găseşte nici un temei de a deosebi în acest sens, cu toate acestea, ontologic deosebirea există. Dislocarea modală în "înfăptuire" merge de la posibilitate la realitate efectivă (Wirklichkeit); aceasta chiar în cadrul unei sfere a fiinţei; în realizare (Realisation) dimpotrivă ea merge de la posibilitate la posibilitate şi totodată de la înfăptuire la înfăptuire, anume, ambele într-una şi ambele de la modul ideal la modul real. Căci posibilizarea reală este

deja înfăptuire reală (Realverwirklichung) (vezi cap. 32 c[1] şi 34 a[2]).

---

[1] În *cap. 32 c* (sub genericul: *Realermöglichung und Realverwirklichung*) se spune: "Într-un proces parţial sunt, chiar în fiecare stadiu, condiţii certe a ceea ce va deveni «real» în el, dar încă nu este real (wirklich); o larg desfăşurată împletitură de factori este însă deja reală, şi tocmai pe baza acesteia ei trebuie să devină şi reali. Aceasta se află deja constant în întinderea întregului proces; ei sunt însă doar condiţii ce constituie această împletitură; numai prin mijlocirea unor membrii intermediari ai stadiilor ulterioare ale procesului, se pot uni într-o acţiune de ansamblu. Acele condiţii care nu s-au ivit încă nu sunt, prin urmare, încă reale, deoarece pentru moment nu sunt încă «real-posibile». Şi pentru posibilitatea acestora lipsesc încă condiţiile... Procesul real este în acest fel posibilizarea reală neîntreruptă a ceea ce devine în el efectiv real în mod succesiv... Real-posibilă nu este însă, în nici un stadiu, o multitudine de eventualităţi, ci întotdeauna numai aceea la care conduce posibilizarea reală, aflată deja în derulare; ea şi este aceea pentru care, în complexele de condiţii larg implicate în procesul de ansamblu, sunt date deja condiţiile preliminarii" (p. 253).

..."Relaţia pozitivă a modurilor în procesul real a devenit de acum evidentă în această relaţie a posibilizării reale şi a realizării efective. Aceste două momente ale procesului real nu sunt altceva decât posibilitatea reală şi realitatea efectivă (Realwirklichkeit) transpuse în dinamica desfăşurării temporale. Se vede uşor cum «legea reală a posibilităţii» revine în ea neschimbată. Exact aşa cum aceasta era în genere valabilă: ceea ce este real-posibil, este şi efectiv-real, ceea ce valorează de-acum şi pentru proces; ceea ce devine efectiv-posibil, devine chiar prin aceasta şi efectiv-real. Posibilizarea reală nu este chiar identică cu realizarea efectivă; ambele se află însă în

Astfel, ontologic este de o înaltă valoare didactică, să aducem ideea leibniziană la concepte transparente şi delimitate precis; şi aceasta chiar

---

conexiune, întrucât cea din urmă se sprijină pe cea dintâi; fără aceasta, ea nu este ceea ce este. Căci posibilizarea efectivă duce înspre totalitatea condiţiilor – adică la posibilitatea reală (efectivă) –, şi, o dată aceasta dobândită, o însoţeşte şi realizarea efectivă" (p. 253-254).

[2] În *cap. 34* (*Der Realmodus der Verwirklichung*), *a* (Die Ermöglichung des Unmöglichen) se spune: "Această desprindere de condiţiile reale de posibilizare este în principiu – adică în ce priveşte imperativul pur sau valoarea pură – una absolută. Valorile îşi au prin ele însele puterea de a provoca ceva. Acolo însă unde provocarea este actuală pentru o voinţă, care se ridică o dată cu realizarea, acolo se schimbă starea de lucruri. Condiţiile realizării sunt condiţii efective, şi oricât de departe se prezintă ele, situaţia reală totuşi se oferă. În principiu (în imperativ) ele chiar au fost trecute cu vederea. Numai în principiu însă, căci în realizare ele nu pot să fie omise" (p. 265).

..."Modul efectiv al realizării este, evident, un mediator între realitate şi nerealitate. El nu este ca acestea două un mod absolut, ci unul relaţionar". (p. 266).

... "Deoarece posibilitatea efectivă (Realmöglichkeit) implică necesitatea reală (efectivă), ea este totodată, chiar prin faptul că este posibilizare efectivă, şi structurare necesară efectivă a «simplei necesităţi» de până acum. Căci «necesarul pur şi simplu» este tot atât de puţin un necesar efectiv pe cât «posibil pur şi simplu» este un posibil efectiv... În aceasta constă *realizarea* (Realisation). Ea este realizare efectivă a nerealului prin posibilizarea efectivă a imposibilului, întrucât acesta din urmă pune în acţiune totodată şi necesarul devenit efectiv (real)" (p. 267).

dacă nu ar plăcea unei anumite clasicităţi. Dacă se are în vedere ceea ce s-a spus, atunci esenţialul nu-l mai constituie faptul că este "posibil" un număr mare de lumi, ci faptul că "există în mod ideal" – anume ca paralelitate de sisteme incompossibile coexistente în domeniul esenţialităţilor. Luat în sensul cel mai exact, nu există lumi posibile ca atare, ci lumi care fiinţează în mod ideal. De aceea, "crearea" uneia dintre ele nu este înfăptuire, ci realizare.

PROBLEMA FIINŢEI SPIRITUALE

Cercetări asupra fundamentării filosofiei istoriei şi ştiinţelor spiritului:

*Introducere filosofico-istorică**

I. *Cele trei sarcini ale filosofiei istoriei*

Problema fiinţei spirituale nu constituie doar o temă a filosofiei istoriei. Pe de altă parte, nici istoria nu este numai o istorie a spiritului, nici spiritul nu este pur şi simplu istoricitate. Desigur, orice spirit are istoricitatea sa, şi, într-adevăr, cu istoria în sens strict este vizată totdeauna istoria omului. Omul este fiinţă spirituală, singura de acest fel pe care o cunoaştem. El nu este, cu siguranţă, "numai" fiinţă spirituală, ci chiar "şi", o fiinţă esenţialmente spirituală. Căci o fiinţă fără spirit nu are nici o istorie.

Această corelaţie pune din capul locului problema fiinţei spirituale în imediata apropiere a câmpului problemelor de filosofie a istoriei. Aici

---

**Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften: Geschichtsphilosophische Einleitung*, Berlin und Leipzig, W. de Gruyter & Co., 1933, p. 1-38.

este nevoie, înaintea oricărei cercetări, de o delimitare şi o concepere pozitivă a corelaţiei de probleme. Dacă se pleacă conştient de la o muncă preliminară prestată, atunci amândouă trebuie să reuşească cât mai bine. Şi nu poate exista nici o îndoială că în timpul nostru, aceasta priveşte nu problema fiinţei spirituale, ci problema filosofiei istoriei. Este şi motivul pentru care introducerea de faţă trebuie să fie una filosofico-istorică.

Cu aceasta ea face însă un ocol. Dar pentru situaţia dată a problemei, ocolul este totdeauna drumul cel mai scurt; relativ la ea este chiar drumul cel drept.

Situaţia problematică însăşi este, cu toate acestea, una divizată, iar acest fapt este profund caracteristic pentru încercările filosofico-istorice din zilele noastre. Ce trebuie să cerceteze propriu-zis o filosofie a istoriei, alături de cercetarea istorică pozitivă? Aceasta este întrebarea despre chestiunea pe care ea trebuie să şi-o pună; în ea însăşi nu întruneşte încă nici o unanimitate. Unanim este numai faptul că există probleme de istorie, care nu sunt deloc ale istoriografiei ca atare. Dar care sunt acestea şi în virtutea cărui fapt converg ele, aceasta constituie disputa.

Unde există dispută în ştiinţă, acolo există şi un raport viu cu obiectul, acolo perspectivele sunt deschise. Mai ales filosofia a învăţat totdeauna cel mai mult din disputele sale. Divizarea multiplă a părerilor în problema filosofică a istoriei este prin ea însăşi instructivă. Ea dovedeşte că există mai mult decât un grup de probleme, care ar fi de

rezolvat. Din această cauză şi are sens să luăm în serios şi să valorificăm această divizare multiplă. Căci tocmai diversitatea problemelor, cum este aceea a tipurilor de demers, ar trebui să arate că aici nu totul ajunge la o singură problemă fundamentală, sau, de asemenea, că aceasta, deşi stăruie poate ca reală n-a ajuns încă la maturitatea exprimării.

Se pot distinge aici trei grupuri de probleme, toate prezente în gândirea actuală, dar care se deosebesc în mod categoric una de alta, după conţinut, după direcţia intereselor şi după reprezentanţi.

1. Din izvoare, noi cunoaştem numai părţi ale procesului istoriei. Cum decurge el ca întreg? Dacă el este urmărit dincolo de prezent, în viitor, încotro se îndreaptă el ca tendinţă? Există în el scopuri către care tinde? Sau, cel puţin, legi care îl domină?

2. Ştiinţa noastră despre distanţarea istorică nu este numai lacunară, ci şi inadecvată, plină de prejudecăţi şi greşeli comune. Cum trebuie să lucreze cunoaşterea istorică, în măsura în care ea pretinde valabilitate ştiinţifică?

3. Propria noastră viaţă şi cunoaşterea sunt canalizate în mod istoric. Noi cunoaştem această situaţie în mod naiv numai în nemijlocirea ei, luăm formele ei ca absolute şi chiar ca judecători obiectivi. Dar cum suntem noi înşine condiţionaţi istoric, inclusiv comprehensiunea noastră istorică? Cum este structurată ontic propria noastră istoricitate? Şi cum ajungem noi, cei care cercetăm şi înţelegem, dincolo de propria noastră condiţionare istorică?

Dintre aceste trei grupe de probleme, prima este cea a metafizicii istoriei, a doua a metodologiei gândirii istorice, iar a treia cea a istorismului şi a depăşirii sale. Prima are comun totuşi cu cercetarea istorică pozitivă obiectul, mersul istoriei mondiale; numai că ea se referă într-un alt mod la el. Ca atitudine, ea este naivă, teoriile pe care le avansează sunt în totalitate dogmatice. Pericolul căruia ea îi rămâne expusă este acela al întregii gândiri speculative, anume depăşirea constructivă a limitelor ştiinţei posibile. În a doua grupă de probleme intervine suficient de radical critica filosofică a gândirii istorice, pentru a surprinde nu numai speculaţia istorică, ci totodată şi cercetarea pozitivă a istoricului. Istorismul, în sfârşit, orientează din nou problema criticii către aceea a procesului istoric, deoarece, pe de altă parte, el caută să conceapă aspectele împotriva cărora se orientează critica, drept produse ale aceleiaşi dezvoltări istorice, al cărei mers ar trebui să devină inteligibil în ele.

Astfel ar putea să pară că cele trei grupe de probleme se depăşesc reciproc într-o linie univoc ascendentă. Da, este clar că în cea de-a treia trebuie văzută un fel de sinteză a primelor două –, dacă tocmai în ea relaţia inversă cu procesul nu ar submina claritatea problemei. Dacă ştiinţa este condiţionată în mod istoric de însuşi procesul istoric, atunci ştiinţa critică despre această condiţionare este totuşi condiţionată numai printr-o ştiinţă despre procesul istoric. Evident, aici avem în faţă un cerc. Critica se prinde în propria ei plasă. Grupul de probleme istorice, oricât de

mult ar fi el, ca sarcină, logic şi de neevitat, este dialectic în premisele sale. Şi atât timp cât dialectica nu se poate soluţiona, ieşirea din el este iluzorie.

Acesta este motivul pentru care primele două grupe de probleme trebuie tratate deocamdată ca independente şi neafectate de ea, oricât de mult au condus ele la situaţia actuală din filosofia istoriei.

II. *Metafizica istoriei*

Pluritatea semnificărilor speculative ale istoriei nu se limitează la filosofia propriu-zisă a istoriei. Gândirea mitică începe chiar cu acestea. Este bine cunoscută concepţia străveche după care la început se afla o "epocă de aur", o stare paradisiacă de perfecţiune, faţă de care orice dezvoltare ulterioară este doar o înrăutăţire continuă, procesul istoric nu este decât un unic declin imens. Mai recentă este perspectiva inversă, care aşteaptă perfecţiunea şi fericirea în viitorul mai îndepărtat şi în mod optimist vede în procesul evenimentelor istoriei mondiale chiar atingerea acestora. Urme ale acestei viziuni găsim în apogeul elenităţii dar nu numai în utopia platoniciană, care crede, evident, încă în imaginea unui viitor apropiat, ci şi în teoria contractuală crescută pe terenul sobru-realist, cum ne-a păstrat-o Epicur.

Pentru gândirea popoarelor creştine, Augustin a marcat ideea progresului în forma

clasică, anume ca pătrundere şi răspândire a împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ. El a creat cu aceasta ideea de bază a concepţiei teologice a istoriei, modelul teoriilor istorice ale idealismului german.

În opoziţie cu ideea lui Herder a unui proces de dezvoltare universală, care poartă în sine încă explicit forma unui proces natural superior, la Kant îşi croieşte drum în concepţia prudent critică gândul unui scop moral final. Desigur, forţele care conduc la realizare nu sunt deloc morale – ele se află în "antagonismul" dispoziţiilor şi intereselor umane –, dar cu toate acestea ele sunt astfel create încât împing omul spre "societatea civilă", spre "libertatea sub legi exterioare". Teleologia scopului final nu este încă ridicată aici la rangul de teză metafizică. Ea se ascunde încă în spatele neobligativităţii unui "ca şi cum" – desigur, a unuia înţeles nu ca simplă ficţiune.

Sistemele speculative ale idealismului abandonează apoi foarte repede toate rezervele critice, atât în ce priveşte fundamentele, cât şi în problema istorică. Cu "Sistemul idealismului transcendental" (1800) Schelling îi devansează în acest punct pe toţi. Aici nu mai încape nici o dispută despre scopul final; în discuţie stă numai modul cum trebuie gândită ca garantată realizarea lui în istorie. În acţiunea umană nu mai poate exista nici o siguranţă pentru acesta – nu pentru că acţiunea omului este limitată, şi de asemenea nu pentru că lui i-ar lipsi ceva din libertate, ci tocmai pentru că el are libertate. Tocmai libertatea este opusul oricărei siguranţe pentru direcţia unitară a

procesului; ea este, după esenţa ei, libertate spre rău ca şi spre bine, deci nu poate, după esenţa ei, garanta acestuia tendinţa spre bine. În aceasta Schelling vede dovada faptului că trebuie să existe o guvernare a lui Dumnezeu în lume. Numai necesitatea, care impietează asupra oricărei libertăţi şi o include pe aceasta, garantând-o în mersul ei mai amplu, produce realizarea. Şi astfel, omul apare aici ca actor pe scena lumii, Dumnezeu însă ca poet al marii drame.

Acesta este doar un preludiu. Dacă limitele balanţei prevăzătoare au fost depăşite odată, atunci nu mai rămâne nici o reţinere. Scrierea lui Fichte despre "Trăsăturile fundamentale ale epocii contemporane" (1806), care voia să fie un tribunal al luminismului, şi a şi fost pentru cei contemplativi, dă o periodizare a istoriei după două puncte de vedere, cel al raţiunii şi cel al libertăţii, ambele trebuind să constituie scopul final. La început domneşte fără rezistenţă raţiunea, dar fără conştiinţă de sine şi fără libertate, – o stare de nevinovăţie, care are explicit modelul său în mitul paradisului. Ei îi urmează epoca libertăţii şi vinovăţiei incipiente. Libertatea ia aici direcţia revoltei împotriva poruncilor raţiunii, pentru că ea le consideră drept o autoritate exterioară, neştiind că sunt chiar cele ale ei. Această dezvoltare se încheie cu lupta deschisă împotriva raţiunii, libertatea eliberată sărbătoreşte sfârşitul general al tuturor valabilităţilor superioare. Această epocă este înţeleasă de Fichte ca cea a luminismului şi o tratează ca epocă a vinovăţiei depline. Dar

libertatea nu poate subzista ca pur dizolvantă, adică ea nu poate subzista fără raţiune. Ea trebuie, deci, odată trezită, să vadă în sfârşit că valabilităţile cărora ea se adresează sunt cele ale ei. Ea descoperă astfel unitatea ei cu raţiunea şi trebuie să se întoarcă la aceasta, împlinind propria sa esenţă. De aceea Fichte vede ridicându-se în cursul ulterior al istoriei mondiale o epocă a justificării şi sfinţirii incipiente, la al cărei început el descoperă propria sa acţiune filosofică. La a cincea şi ultimă epocă stă prin urmare sinteza perfectă a ceea ce era unitar în principiu încă de la origini, sinteza libertăţii şi raţiunii, epoca de aur a viitorului, justificarea şi sfinţirea absolută.

Două lucruri frapează în această construcţie istorică: unirea regresului şi progresului şi mersul inegal al ambelor momente ale scopului final, raţiune şi libertate. Starea de fericire este la început şi la sfârşit, nefericirea se află la mijloc. Dar ea este o stare profundă numai prin considerarea raţiunii. Ea este tocmai vinovăţia. Dar vinovăţia este o fază a libertăţii care se întăreşte. Libertatea începe în concepţia istorică a lui Fichte cu neantul: la început este raţiune potenţială fără libertate, la mijloc este libertate eliberată fără raţiune, abia la sfârşit se găsesc amândouă şi se înalţă reciproc la desăvârşire. Mersul libertăţii în istorie este deci un progres univoc, în timp ce acela al raţiunii începe cu regresul, ca să urce din nou pornind chiar de la această stare de inferioritate. Libertatea şi raţiunea descriu oarecum curbe diferite în acelaşi timp. Ele se intersectează şi se ocolesc până când se întâlnesc în final.

Pentru metafizica istoriei acest lucru nu este fără semnificaţie. Aici se află începutul înţelegerii că devenirea omenirii, chiar dacă este explicată teleologic-idealist, nu poate fi înţeleasă doar din unitatea unui singur principiu.

III. *Filosofia istoriei a lui Hegel*

Filosofia hegeliană a marcat încheierea acestei lupte intelectuale, care a depăşit cu mult unilateralităţile predecesorilor şi a întrecut în măreţie tot ceea ce a realizat filosofia în problema istoriei. Deoarece pentru cercetările ulterioare această concepţie istorică constituie un obiect de confruntări permanente, în mai mult decât o singură privinţă – şi tocmai în raport cu problema fiinţei spirituale – atunci nu trebuie evitată aici o privire generală asupra tezelor sale. Trebuie spus că tezele următoare formează numai o selecţie din tezaurul ideilor hegeliene, şi nu pretind la completitudine. Ele sunt selectate în raport cu ceea ce urmează.

1. Metafizica raţiunii a idealismului se transformă la Hegel într-o metafizică a spiritului. Purtător al procesului istoric este "spiritul obiectiv", o esenţă de ordin superior omului singular, o substanţă-spirit generală cu mod de fiinţare propriu şi viaţă proprie. Spiritele individuale se comportă faţă de ea ca accidentalităţi. Nu ele, ci el este propriu în ele, şi numai el singur există.

Indivizii sunt numai impregnări incomplete ale esenţei sale. Ei nu subzistă niciodată în afara sa, sunt purtaţi complet de el. Ele s-ar putea desigur "separa" de acesta, dar "spiritul separat" este sortit pieirii.

2. În spatele acesteia se află teza generală principală: spiritul este totul. El este, după Hegel, şi adevărul nespiritualului, al materialului, al viului – numai că nu tocmai în forma sa proprie. El se trezeşte în om, ajunge conştiinţă, se recunoaşte în ea, dar în nici un caz complet. El, ca substanţă comună necunoscută, rămâne în spatele multiplicităţii indivizilor. Şi aceştia trăiesc din el şi în el.

3. Substanţa-spirit generală nu este numai purtător, ci şi conducător al procesului universal. Raţiunea este guvernare universală. Planul cursului istoriei este revenirea la sine a raţiunii.

4. Esenţa raţiunii este libertatea, iar scopul final al istoriei este fiinţa libertăţii, autorealizarea ei. De acest scop final este orientat automat şi procesul, pe care poate să-l urmeze în ea şi omul singular. Şi în fapta lui se află totdeauna inconştient pentru el tendinţa spiritului spre sine însuşi.

5. Istoria universală este de aceea "progresul în conştiinţa libertăţii". Aceasta este legea ei internă principală. Spiritul este într-adevăr "liberul în sine", dar libertatea este numai atunci "reală" când cel care o are ştie despre ea. De altfel, el este în realitate mai degrabă neliber. Din toate timpurile, popoarele au fost libere în măsura în care au fost "conştiente de libertatea lor".

6. Cu toate acestea, nu întreaga pondere se află în stadiul final, şi în aceasta constă deosebirea principală a concepţiei lui Hegel de cea a lui Fichte: procesul însuşi este esenţialul istoriei, fiecare stadiu este o formă proprie a spiritului, care nu se mai întoarce. În rezultat, procesul este doar suspendat, moştenirea istorică a popoarelor este conservarea adevărului în ele. Pe linie de conţinut, situate laolaltă proces şi rezultat, considerate în totalitate, trebuie să coincidă. Căci "adevărul este întregul".

7. Într-un proces astfel înţeles, un "spirit universal" unitar trece într-adevăr prin multiplicitatea formelor istorice. Dar întrucât el trebuie să se desfăşoare în acestea, atunci el se descompune într-o multiplicitate de "spirite ale popoarelor". Şi cu aceasta el propulsează diferite "principii" sau idei principale ale spiritului istoric. Spiritele singulare ale popoarelor au fiecare propriul lor "principiu", care trebuie să realizeze sarcina lor în lume. Procesul istoric este succesiunea spiritelor popoarelor, şi, de aceea, ca istorie ideală, el este modificarea "principiilor" spiritului.

8. Autorealizarea unui astfel de "principiu" începe în viaţa istorică a unui popor cu mult înaintea conştiinţei principiului. Principiul acţionează ca misiune intern-fatală, simţită în mod nedeterminat în câmpul dat al popoarelor timpului. Realizarea principiului însă este autorealizarea poporului.

9. Acestuia îi corespunde periodicitatea în dezvoltarea unui spirit al poporului în tinereţe, apogeu şi bătrâneţe. Tinereţea unui popor, timpul

înălţărilor hotărâte, este, după Hegel, epoca cea mai fericită din istoria lui. Aici individul este ascuns încă complet în spiritul comunităţii, semi-inconştient; el n-a ajuns încă la autonomie faţă de acesta, se simte în întregime membru al întregului. Aici poporul creează inconştient din principiul său. Cu cât el atinge mai mult maturitatea şi bătrâneţea, cu atât mai mult creaţia trece într-o savurare a rezultatelor. Forţa însă se diminuează în plăcere; individul iese în relief, se simte autonom, se separă deci de întreg. Acesta este începutul descompunerii. Un popor care a realizat menirea sa, nu mai are nimic de căutat în lume. El dispare. Beneficiarii rezultatelor sale sunt într-adevăr popoarele următoare, care poartă în lume un nou principiu.

10. Mijloacele autorealizării spiritului sunt pasiunile private ale indivizilor. Raţiunea se foloseşte de ele, prin ele omul este înşelat: ea îl face ca, în urmărirea scopurilor personale să activeze şi să ajute să se realizeze totodată un altceva, un principiu comun. Aceasta este "viclenia raţiunii" în istorie. În această formă raţiunea guvernează, după Hegel, ca providenţă în istorie, şi cu aceasta se corelează la el poziţia particulară a libertăţii. Omul serveşte principiului fără ca să ştie. Moralitatea sa este însă aceea de a face aceasta tocmai ştiind şi din autodeterminare liberă, de dragul principiului. Astfel libertatea sa este inclusă în predeterminare.

11. În general, nici individul, nici mulţimea nu ştiu ce este "voitul" propriu-zis în voinţa şi

străduinţa lor. Tot ce este măreţ în istorie se întâmplă însă acolo unde el antrenează conştiinţa şi este urmărit prin intervenţia liberă a persoanei. De aceea este important ca mulţimea să fie întrebată ce "vrea" ea într-adevăr şi în realitate. Aceasta este misiunea şi acţiunea individului mare din punct de vedere istoric. Oamenii mari ai istoriei nu sunt aceia care apar în faţa mulţimii cu ideile proprii şi o antrenează oarecum către ceea ce ea nu "vrea", ci aceia care ştiu să spună mulţimii ceea ce "ea vrea în realitate". La fel de puţin ca fiinţa liberă fără conştiinţă, nici voinţa nu poate proceda altfel: trebuie să ştii ceea ce vrei. Individul se înalţă la măreţie istorică prin aceea că se ridică la conştiinţa spiritului comunitar. El oferă deci acestuia fiinţa lui pentru sine.

12. Din acest motiv, orice corectare forţată a istoriei, orice apel la "ceea ce ar trebui să fie", orice revoluţionare anorganică, orice savantlâc al individului sau al unui grup, orice ideologie proiectată este iluzorie. Real-istoric nu există decât mersul permanent şi necesar interior al spiritului obiectiv. A-l prejudicia înseamnă orbire. Pentru orice timp, adevărul este ceva determinat, şi pentru fiecare altul: acela, care în mişcarea spiritului obiectiv este în devenire, respectiv care corespunde acelei progresii istorice specifice lui. În felul acesta orice pesimism este fals: binele nu este prizonierul scopului final, ci el este totdeauna prezent aici, este inclus totdeauna în realizare. Numai acela nu-l poate vedea, care nu are nici o legătură cu el. Din acest motiv, el şi vrea un pretins "mai bine". El este însă depăşit de istoria

însăşi, tocmai istoria exercită critica; şi aceasta prin faptul că lasă să cadă ceea ce nu este apt de schimbare. Ea este totodată tribunalul lumii.

IV. *Filosofia materialistă a istoriei*

Este de prisos a supune unei critici tezele lui Hegel. Ele au fost criticate adesea, şi totdeauna cu acelaşi efect. Desigur, se poate arăta uşor unde şi cum ele depăşesc speculativ limitele a ceea ce poate fi susţinut, dar cu aceasta se câştigă puţin; căci atunci punctelor de vedere competente le lipseşte modalitatea de concepere a bogăţiei fenomenelor istorice cuprinse în ele. În această privinţă nu mai încape nici o discuţie că ele sunt întemeiate metafizic şi că orice critică priveşte numai consecinţele acestei întemeieri. Astăzi, nimeni nu poate accepta tezele în forma în care se află. Dar, cu toate acestea, se bănuieşte uşor că nu se procedează corect doar prin simpla lor eliminare. Se întâmplă aci ceea ce intervine adesea în filosofie: ceea ce este uşor de combătut nu-şi află sensul în ceea ce poate fi combătut.

De aceea, sarcina unei cercetări ulterioare va fi nu numai de a critica aceste teze, ci şi de a elabora o poziţie valorificatoare. Nu se poate anticipa cât de mult este această sarcină una eminent afirmativă, dar neîmplinită până acum[1]. În mod

---

[1] Vezi partea a III-a, cap. 18.

provizoriu este însă suficient de a considera de partea oricărei valorificări în tabloul istoric construcţia ca atare. Şi pentru aceasta este instructiv de a opune metafizicii istoriei a lui Hegel replica ei, pe cea "materialistă".

Aceasta din urmă a fost creată de Marx în opoziţie conştientă cu Hegel. Ea nu este în principiu o teorie istorică, ci o teorie socială, dar se extinde atât de puternic în dimensiunea istorică, încât rezultă în acest fel o concepţie istorică constructivă. Opoziţia apare însă prin aceea că ea pleacă nu de la sfera spiritului, ci de la cea a trebuinţei şi economiei.

După Marx, în istorie hotărăsc totdeauna relaţiile economice, şi în special relaţiile de producţie. Ele decid nu numai asupra pieţei, bursei, politicii comerciale, nu numai asupra costului vieţii şi prosperităţii exterioare, ci chiar şi asupra curentelor spirituale şi schimbării lor. La baza oricărei manifestări umane şi a oricărei desfăşurări a relaţiilor umane se află nevoia vitală permanentă. Omul trebuie să-şi conserve viaţa sa. El trebuie să creeze ceea ce are nevoie, trebuie să "producă".

Crearea depinde din nou de mijloacele şi forţele cu care el lucrează. Tipul de unealtă, de forţă naturală folosită, tipul propriei forţe de muncă, pe care el o implică, constituie ceea ce este hotărâtor. Forma de producţie este deci determinată de mijlocul de producţie. O unealtă simplă poate să deţină oricine, maşini însă poate deţine numai capitalistul. Apariţia maşinii ca mijloc de producţie obligă pe acela care lucrează cu ea la o relaţie de serviciu,

care restructurează din temelii viaţa lui. Forma de producţie a devenit alta şi cu ea şi forma de viaţă.

Prin ea însăşi forma de producţie conduce continuu la o formă de societate determinată. Ea face să se nască clase întregi, le conferă trăsături, direcţii de interese şi relaţii sociale cu alte clase, ascute contradicţiile şi face să se nască "lupta de clasă". Astfel, ea parcurge structural viaţa socială, politică, spirituală. Căci orice fel de relaţii sociale se imprimă în tendinţele, ideile şi evaluările spirituale. Dar aceasta înseamnă: forma societăţii este totdeauna determinantă pentru "ideologie".

Ca urmare a acestei dependenţe triplu stratificată intervine şi faptul că noţiunea de ideologie se lărgeşte enorm şi cuprinde în sfârşit plenitudinea lumii spirituale cu toate domeniile sale specifice: morala, ştiinţa, cultura, arta, concepţia despre lume, religia. Pe diversitatea istorică a raporturilor de proprietate şi muncă se ridică deci, în deplină dependenţă cu ele o tot atât de multiplu variabilă suprastructură de concepţii, moduri de gândire, aprecieri valorice, prejudecăţi, iluzii. Fiecare tip de clasă, fiecare formă de viaţă socială apare în acest mod urmată necesar de epifenomenul spiritului particular, care îi corespunde (al "conştiinţei" spune Marx, dar el înţelege astfel întregul tip şi direcţia vieţii spirituale). Deci, nu spiritul determină fiinţa istorică, ci fiinţa devenită istorică – în final economicul – determină spiritul. Şi nu spiritul conduce istoria, ci el este condus foarte grosier în ea de către forţele economice.

Desigur, şi el trebuie să reacţioneze la acestea. Ideologia se dovedeşte totuşi ca un factor istoric – unul într-adevăr secundar, dar odată apărut nu fără o considerabilă forţă de şoc. Acest lucru apare la Marx foarte plastic în teoria luptei de clasă, căci aceasta este dusă în numele unei ideologii specifice. Engels şi perfecţionatorii ulteriori ai teoriei au mers şi mai departe, până la un fel de interacţiune a ideologiei cu economia, chiar la o adaptare reciprocă a lor. Dar cu aceasta raportul fundamental, cum l-a desemnat Marx, că întreaga viaţă spirituală este determinată numai de către forţele economice, că tot ce se produce nou vine din acelaşi izvor, nu este suspendat.

Nici aceste teze nu ar trebui să fie criticate aici. De altfel ele sunt discutate în timpul nostru mai mult decât oricare altele. Fără îndoială că nu a fost spus încă ultimul cuvânt despre ele. Criza în raport cu ele nu ar trebui să se afle atât de mult în câmpul problemelor filosofic-istorice, cât în cel sociologic şi social-politic. În acesta însă este vorba de o prea mare modernitate şi actualitate. Pentru problema noastră, principialul se află la alt nivel. Şi cu aceasta tezele intră în altă perspectivă.

V. *Deficienţa principială în filosofia istoriei*

Dacă se compară filosofia istoriei a lui Hegel şi Marx, atunci surprinde în primul rând numai opoziţia. Este o opoziţie aproape contradictorie de

situare, în care o teorie pare să nege punct cu punct ceea ce afirmă cealaltă. Deci, în măsura în care, cum este de aşteptat, în amândouă se ascunde un sâmbure de adevăr, trebuie să concluzionăm că greşelile se află de ambele părţi în unilateralitatea punctelor de plecare; şi întrucât acestea există în ambele laturi pe anumite fenomene, care se pot indica totdeauna, atunci trebuie conchis că ambele teorii au în vedere numai un fragment al fenomenului total al istoriei.

Totuşi, nu se scapă uşor de aceasta. Acolo unde o opoziţie se apropie de raportul contradictoriu, acolo trebuie – aşa ne învaţă logica – să se afle la bază un *genus* comun. Pentru teoriile contradictorii, acesta poate să se afle numai în comunitatea unei presupoziţii neexprimate. Şi dacă aceasta din urmă se dovedeşte greşită, atunci rezultă greşeala fundamentală a ambelor ca ceva comun.

În acest punct se poate interveni din nou. Este de întrebat: unde se află principiul comun, în raport cu care teoriile se contrazic una pe alta? Acesta nu trebuie căutat în cadrul tezelor ci, cum s-a spus, în spatele lor, ca neexprimat. Trebuie să se considere, deci, ambele perspective în structurile lor logice. În forma construcţiei se trădează presupunerea metafizică.

Ceea ce se arată aici este ceva absolut simplu – chiar prea simplu. Ambele teorii presupun dependenţa univocă între factorii procesului istoric. Aici nu este vorba despre o dependenţă temporală în proces – aceasta ar putea fi şi una omogenă între asemănători –, ci de o dependenţă

situată în altă dimensiune, în sine atemporală, a grupurilor de fenomene eterogene în fiinţa istorică; în final, deci, e vorba de un raport de dependenţă între fiinţa nespirituală şi cea spirituală. Căci de aceea nu există nici o dispută cu privire la faptul că, în conţinutul general al unei faze istorice, există totdeauna cea mai strânsă şi comună relaţie a ambelor. Se întreabă numai dacă faza dezvoltării spirituale determină pe cea "materială" (economic-socială) sau aceasta pe cea spirituală.

Deci, aici se află ceea ce este comun ambelor teorii. Şi abia de la acest ceva comun se poate concepe mai precis opoziţia. Ambele caută să înţeleagă întregul fiinţei istorice dintr-un singur grup de fenomene. Dacă se desemnează în cadrul întregului fiinţa spirituală ca nivel superior, cea a economicului ca inferior, atunci se poate spune formal: Hegel caută să înţeleagă întregul "de sus în jos", Marx "de jos în sus". Ambele caută însă să conceapă aceasta exclusiv dintr-un scop, chiar unul contradictoriu. Hegel nu lasă nici un spaţiu ca, alături de spirit şi autorealizarea sa, să poată interveni autonom încă şi lucruri economice în dezvoltarea istorică; Marx, din nou, nu prevede nici un spaţiu de joc originar al tendinţelor spirituale alături de efectele formelor de producţie. Deci, ambele coincid în aceea că lasă ca valabilă numai dependenţa unilaterală, ireversibilă, excluzând însă din capul locului îmbinarea determinaţiilor autonome ale diferitelor niveluri. Ambele concep fiinţa istorică pur monist, admit numai un izvor al forţelor determinante – ca şi când ar fi hotărât că

acestea nu ar putea să subziste multiplu distincte, complet autonome unele de altele şi să menţină echilibrul.

Astfel amândouă comit aceeaşi greşeală, dar cu caractere direcţionale inverse. Aceasta se poate exprima şi aşa: ambele procedează ca şi când ar trebui să se plece de la alternativa că fiinţa istorică ar putea fi determinată în mod singular sau numai "de sus", sau numai "de jos". Ambele omit că aceste două cazuri nu mai constituie nici o alternativă, că disjuncţia nu este completă, că pot exista încă foarte multe forme ale determinaţiei. Într-un curs istoric pot colabora nu numai determinări eterogene – se pot război, limita reciproc sau chiar intensifica –, ci pot exista încă şi alte niveluri ale fiinţei istorice, în afară de cele situate extrem, şi acestea pot contribui tot atât de mult, ca şi cele cu determinare particulară şi autonomă, la întreg. Forma societăţii, de exemplu, care nu este ca atare nici o formaţie economică, nici una spirituală, ar putea să aibă din partea sa, alături de alţi factori care intervin în ea de sus sau de jos, propria sa lege, care, ca determinantă autonomă, ar trebui să aibă influenţă asupra întregului.

Ceea ce au comun teoriile extreme în unilateralitatea lor constituie, într-adevăr, situaţia problematică a filosofiei istoriei – astăzi deja una veche, dar în nici un caz una depăşită. Ea arată deficienţa tipică a conceperii problemei însăşi: problema este abordată din două părţi, dar nu este surprinsă în totalitatea şi plenitudinea ei.

VI. *Aspectul metafizic general al situaţiei problematice*

Ceea ce rezultă dintr-o astfel de situaţie eronată se observă cel mai bine în faptul că ea revine în numeroase probleme. Desigur, ea este cel mai mult cunoscută în metafizica organicului. Până astăzi se combat acolo două teorii opuse, mecanismul şi vitalismul. Primul explică "de jos", al doilea "de sus". Principiul cauzalităţii este şi rămâne o categorie a nivelului inferior al fiinţei, al naturii anorganice; teleologia dimpotrivă – şi orice vitalism operează cu ea, făţiş sau acoperit – este şi rămâne o categorie a straturilor superioare, a conştiinţei. Că organismul ar putea să aibă şi un principiu determinativ propriu, care să se opună autonom celorlalte două, aceasta este o a treia posibilitate, care este uşor de înţeles, dar nu câştigă teren faţă de prejudecăţile dominante şi de mult înrădăcinate, deşi nu lipsesc pentru aceasta chiar indicii empirice.

Nu mult schimbată este situaţia în problema antropologică, care preocupă astăzi din nou capete de seamă. Omul este o fiinţă plural-stratificată, este cel puţin esenţă spirituală şi fizică la un loc. Problema ar fi înţelegerea lui chiar din această stratificare. În locul acesteia, vedem câştigând teren din nou teoriile care vor să-l înţeleagă sau numai ca spirit (aproximativ din etos şi libertate), sau numai ca natural. Printre ultimele trebuie socotite şi acelea care procedează cu mijloacele unei psihologii orientate naturalist-ştiinţific.

În general se poate spune că în metafizică domină tendinţa de a concepe formaţiile complexe unilateral-monist, de sus sau de jos, cu categorii care nu sunt ale lor proprii, şi care, în cel mai bun caz constituie doar momente parţiale în acestea, care nu pot concepe însă particularitatea întregului. Este vorba aici de prejudecata tradiţională: explicaţia "dintr-un principiu" ar fi cea mai bună, simplitatea ar fi pecetea adevărului. Se ezită în faţa oricărui tip de pluralitate a principiilor, există deja teamă de pluralism în forma sa cea mai simplă, ca dualism, dincolo de care nu se mai reflectează, de cele mai multe ori. Aşa se ajunge la faptul că în metafizică avem două tipuri principale de explicare a lumii, care stau aproape nemijlocit faţă în faţă, cel mai adesea acut contradictoriu. Există explicaţia "de sus" şi cea "de jos" a lumii. Prima nu se abate de la raţiune, spirit, idee, Dumnezeu, a doua – de la materie, legi naturale, cauzalitate. Una spiritualizează materia şi natura, cealaltă coboară spiritul la o anexă a materiei.

Lunga serie a "ismelor" filosofice arată limpede această dualitate a tipului. Greşeala în punctul de plecare se răzbună în dezbinarea şi neînfrăţirea modurilor de gândire. Dualismul, de care se caută să se scape în ambele tabere, este astfel inevitabil. El revine în dualitatea taberelor înseşi. Situaţia generală a metafizicii constă tocmai în această deficienţă caracteristică. Greşeala este în principiu de ambele părţi aceeaşi.

A descoperi o lipsă fundamentală şi a o remedia nu este acelaşi lucru. Adesea în filosofie, perplexitatea începe abia după descoperire. În cazul de faţă nu se poate spune aceasta. Fenomenul total al "lumii", oricât de impenetrabil poate fi el în particular, arată totuşi, incontestabil, şi cognoscibil deja, caracterul stratificării. Dacă o dată cu punerea problemei se reuşeşte să se aprecieze just cel puţin acest caracter, atunci deficienţa se aplanează.

Pentru a înţelege multistratificarea este suficient de a se considera ce este în general cunoscut. Nimeni nu se îndoieşte că viaţa organică se deosebeşte esenţial de ceea ce este fizic-material. Dar ea nu subzistă independent de acesta, ci îl conţine în sine, se bazează pe el; căci legile fizicului pătrund într-adevăr profund în organism. Ceea ce nu împiedică însă ca acesta să aibă, dincolo de ele, propria lui legitate, care nu se absoarbe în celelalte. O astfel de legitate supramodelează legitatea inferioară, general-fizică.

La fel este cazul şi cu raportul fiinţei sufleteşti cu viaţa organică. Sufletescul este, aşa cum dovedesc fenomenele conştiinţei, complet neasemănător organicului; el formează evident un nivel propriu al fiinţei deasupra lui. Acolo unde îl întâlnim, el subzistă totdeauna în dependenţă cu el, ca fiinţă purtată. Noi nu cunoaştem, cel puţin în lumea reală, nici o viaţă sufletească, care să nu fie purtată de organism. Dacă s-ar vrea acum să se

conchidă de aici că aceasta n-ar avea de asemenea deloc determinaţii particulare şi legi care nu s-ar absorbi în cele ale organicului, atunci iarăşi nu s-ar recunoaşte fenomenul şi s-ar cădea sub incidenţa "explicării de jos". Psihologia a ridicat deasupra oricărei îndoieli faptul că aici guvernează o legitate proprie, specific sufletească; noi o cunoaştem, într-adevăr, încă puţin (psihologia este într-adevăr o ştiinţă tânără), dar tot ceea ce înţelegem din ea arată lămurit modul propriu, autonomia şi nederivabilitatea ei. Deci, fiinţa sufletească este într-adevăr fiinţă purtată, dar în particularitatea ei este autonomă de orice dependenţă.

În sfârşit, de la depăşirea psihologismului este un fapt bine cunoscut că nici domeniul fiinţei spirituale nu dispare în cel al fiinţei sufleteşti şi al legităţii sale. Nici legitatea logică, nici specificul cunoaşterii şi ştiinţei nu se lasă epuizate psihologic. Şi cu atât mai puţin sfera voirii şi acţiunii, a valorizării, dreptului, etosului, religiei, artei. Toate aceste domenii se ridică, chiar prin conţinutul fenomenului, cu mult peste domeniul fenomenelor psihice. Ele formează, ca viaţă spirituală, un nivel al fiinţei mai înalt şi mai propriu tipologic, cu a cărui bogăţie şi pluralitate nu pot nici pe departe să se compare cele inferioare. Dar şi aici guvernează acelaşi raport cu fiinţa inferioară. Spiritul nu se mişcă în aer, noi îl cunoaştem numai ca viaţă spirituală purtată – purtată de fiinţa sufletească nu altfel decât aceasta este purtată de organic şi, mai departe, de material. Şi aici, deci, şi tocmai aici în

primul rând este vorba de o autonomie a nivelului superior faţă de cel inferior tocmai în dependenţa faţă de el.

VIII. *Pluralitate categorială şi legitate de dependenţă*

Se vede deci către ce se tinde într-o astfel de construcţie nivelară. Raportul nivelurilor fiinţei se poate rezuma în trei puncte.

1. Fiecare nivel îşi are propriile sale principii, legi sau categorii. Niciodată fiinţa unui nivel nu se lasă înţeleasă în particularitatea ei din categoriile altuia – şi anume nici din cele ale celui superior, căci ele nu se potrivesc, nici din cele ale celui inferior – căci ele nu sunt suficiente. Imperiul categoriilor nu este întemeiat monist; explicarea întregii lumi dintr-un principiu sau dintr-un grup de principii este un lucru imposibil. Acolo unde ea este încercată şi cum este încercată, va conduce totdeauna la violentarea specificului categorial. Imperiul categorial este mai curând chiar unul stratificat. Pluralitatea sa este de acelaşi rang ca şi cea a nivelurilor fiinţei.

2. În construcţia straturilor lumii, nivelul superior este totdeauna purtat de cel inferior. În această privinţă el n-are nici o fiinţă autonomă, ci numai o fiinţă "susţinută". Această susţinere se poate înţelege ca dependenţă completă a superiorului de inferior: fără natură materială nici

o viaţa, fără viaţă nici o conştiinţă, fără conştiinţă nici o lume spirituală. Direcţia acestei dependenţe nu se lasă inversată; nu se poate spune: fără viaţă nici o materie, fără conştiinţă nici o viaţă şi aşa mai departe; faptele vorbesc împotrivă. Ei îi corespunde direcţia dependenţei în imperiul categoriilor: categoriile inferioare revin în cele superioare ca elemente, cele superioare se află deci în dependenţă de cele inferioare, ele nu pot rupe structura lor, ci numai supramodelează sau suprastructurează. Categoriile inferioare sunt mai tari. Această "lege a tăriei" este legea principală a dependenţei categoriale.

3. Dependenţa nivelului superior al fiinţei nu aduce însă în general nici o prejudiciere a autonomiei sale. Nivelul inferior este pentru el numai baza purtătoare *condicio sine qua non*. Deasupra lui, structura particulară şi particularitatea celui superior au spaţiu de joc nelimitat. Într-adevăr, organicul este purtat de material, dar bogăţia formelor sale şi miracolul vieţii nu provin din el, ci se adaugă ca un ceva nou. La fel este sufletescul peste organic, spiritualul peste sufletesc. Acest *novum* care se impune ca nou cu fiecare nivel, nu este nimic altceva decât autonomia sau "libertatea" categoriilor superioare faţă de cele inferioare. El este o libertate, care limitează dependenţa de măsura ei naturală şi astfel coexistă cu ea în unitatea unui raport de nivelare categorială tranzitivă. Se poate enunţa legea ei în unitate cu cea precedentă astfel: categoriile inferioare sunt într-adevăr "mai

puternice", dar cele superioare sunt deasupra lor totuşi libere"[2].

Legea tăriei şi cea a libertăţii formează împreună un raport indisolubil, complet unitar; într-adevăr, ele formează în principiu o legitate de dependenţă categorială unică, care domină imperiul nivelurilor lumii de jos până la culmile sale. Această legitate nu exprimă nimic mai puţin decât sinteza dependenţei şi autonomiei. Cu dependenţa se ocupă toate teoriile filosofice, dar ele nu au în vedere o autonomie în dependenţă totală, tocmai pentru că dependenţa totală nu există în imperiul gradat al nivelurilor fiinţei. Dacă ar exista o dependenţă "de sus", atunci nu i-ar mai folosi; căci categoriile superioare fiind cele mai bogate, plenitudinea determinaţiei lor, atunci când ar angrena fiinţa inferioară, ar determina-o pe aceasta nu numai suficient, ci ar supradetermina-o, şi atunci aceasta ar fi de fapt total dependentă de ele. Dar ele nu se angrenează, ele sunt categorii "mai slabe", fiinţa inferioară are determinaţia sa completă din sine însăşi. Nu există nici o dependenţă "de sus", ci numai una "de jos". Cea din urmă nu poate fi însă totală, pentru că plenitudinea conţinutului fiinţei superioare este una cu mult mai bogată şi nu este nici pe departe acoperită de categoriile inferioare, chiar acolo unde

---

[2] Fireşte, ambele legi au nevoie de o întemeiere mai corespunzătoare. Dar aici nu este dat spaţiul pentru aceasta. O tratare mai exactă se găseşte, în articolul "Legi categoriale" (Philosoph. Anzeiger I. Heft 2. Bonn 1926). La fel şi necesarul pentru punctul 1 de mai sus privind pluralitatea categorială.

ele rămân în general în acţiune. Astfel, nivelului superior al fiinţei îi rămâne totdeauna un larg spaţiu de joc al modelării categoriale autonome. Categoriile inferioare sunt, într-adevăr, cele puternice, dar şi mai sărace şi mai elementare.

Acum, se vede uşor cum ambele legi pun frână oricărei derivări unilaterale, oricărei explicări moniste "de sus" sau "de jos" a lumii şi, deci, oricărei construcţii metafizice din "isme". Explicării "de sus" i se opune legea tăriei, deoarece se admite numai dependenţa superiorului de inferior. Iar explicării "de jos" legea libertăţii îi distruge jocul, deoarece ea descoperă inaptitudinea categoriilor inferioare de a oferi plenitudinea modelării superioare. Într-adevăr, în mod fortuit, se poate afirma orice dependenţă dorită. Dar pentru fenomene se poate indica numai una foarte limitată. Să se considere în filosofie numai ceea ce confirmă fenomenele.

IX. *Aplicare la problema filosofiei istoriei*

Ceea ce este valabil pentru "lume" este de asemenea valabil şi pentru istoria, care se petrece în cadrul ei. Într-adevăr, aceasta valorează pentru ea într-un sens şi mai îngust poate decât pentru viaţa organică sau oricare nivel singular al fiinţării. Căci în aceasta, istoria lumii pare că este edificată plurinivelar. Ea este un proces, în care factorii tuturor nivelurilor fiinţei intervin determinant, un

proces, deci, care, dacă este general, atunci poate fi înţeles totdeauna numai ca rezultantă totală a forţelor eterogene, care se confruntă permanent.

Istoria este tot atât de mult proces economic cât şi spiritual, tot atât de mult viaţă biologică cât şi viaţă culturală a popoarelor. Condiţiile geografice şi climatice vorbesc în ea nu mai puţin decât ideile, evaluările, erorile, preocuparea filosofică; mijloacele tehnice nu mai puţin decât sugestia psihologică de masă; circumstanţele "întâmplătoare" nu mai puţin decât strădania planificată şi angajarea energiilor spontane.

Această înţelegere este simplă şi deloc nouă. Ea a însoţit implicit munca sobră a istoricului pretutindeni acolo unde aceasta se apropia de sensul sarcinii ei. Actualmente ea a rămas mult mai puţin teoriilor filosofico-istorice. Aşa se ajunge la faptul că ea capătă o semnificaţie inversă, comparativ cu ultimele.

Cel mai bine se observă aceasta în retrospectiva celor două teorii istorice reprezentative ale secolului al XIX-lea, a căror opoziţie a fost dezvoltată mai sus. Metafizica hegeliană a istoriei explică nu numai unilateral, din spirit, procesele istorice, ci, mai mult, ea presupune că aceste procese nu sunt în principiu nimic altceva decât procese spirituale. Aici dispar cel puţin nivelurile inferioare ale evenimentului istoric aproape complet, comparativ cu cele ale vieţii spirituale, iar în măsura în care sunt luate în considerare, sunt totuşi iarăşi apreciate numai după factorii spirituali cărora le corespund.

Acelaşi lucru este valabil şi pentru metafizica "materialistă" a istoriei. Ea nu este numai preocupată să înţeleagă orice eveniment istoric din relaţiile economice, ci, mai mult, ea presupune implicit că toate evenimentele sunt de înţeles în principiu pornind de la sfera economică. Formele sociale şi ideologiile sunt incluse complet în această sferă de evenimente, apar în ea numai ca reliefări, anexe, epifenomene. Într-o astfel de grosieritate nu mai este, desigur, nevoie să se reproşeze unilateralitatea lui Marx şi a celor mai de seamă continuatori ai săi. Orice prevedere a înţelepţilor foloseşte însă aici puţin, atât timp cât există în tendinţa teoriei faptul de a ascuţi unilateralitatea şi după conţinut, iar tendinţa, odată devenită automată, se prelungeşte fără oprelişte în semiînţelegerea unui larg corp de adepţi.

Se poate spune, cel puţin, că în ambele cazuri avem în faţă transferul unilateral de importanţă pe un nivel al fiinţei istorice, care depreciază celelalte niveluri, şi le prejudiciază de asemenea. Dependenţa totală construită aduce cu sine faptul că se pune toată greutatea pe ceva pretins independent. Hegel greşeşte nu numai faţă de legea tăriei, Marx nu numai faţă de cea a libertăţii, ci amândoi micşorează plenitudinea fiinţei istorice.

Deci, orice construcţie unilaterală se dovedeşte eronată. Deficienţa teoriilor contradictorii se bazează aici, ca şi în cazul conceperii lumii, pe o prejudecată comună: şi aici şi acolo este vorba de o prejudecată monistă. Abia prin înlăturarea acestei prejudecăţi se deschide drumul

pentru o procedare adecvată înţelegerii fenomenului total.

X. *Consecinţe pentru o concepere posibilă a procesului istoric*

Pentru conceperea istorică lucrurile stau la fel ca şi pentru conceperea lumii: se poate arăta, absolut principial, cum trebuie remediată greşeala, deşi sarcina care se ridică aici nu se poate rezolva în nici un caz fără dificultăţi. Pentru aceasta se pot însă trage concluzii din chiar caracterul stratificat al fiinţei istorice. Ele se pot rezuma în punctele următoare.

1. Multistratificarea fiinţei istorice indică acelaşi raport principal ca cel al lumii în care ea se desfăşoară. Într-adevăr, sunt, aşa cum s-a arătat, aceleaşi straturi care o constituie. Legitatea de dependenţă categorială va trebui să fie, deci, în ele, şi principial aceeaşi, deşi ea poate să arate şi unele particularităţi. Forţele inferioare trebuie să fie şi aici cele "purtătoare", iar cele superioare, "purtate" cum sunt, trebuie să fie totodată opuse acestora şi autonome. De aici urmează că factorii particulari ai oricărui strat sunt nederivabili în specificul lor şi că pot fi dobândiţi numai pentru câmpul fenomenelor respective.

2. Structura sau forma deplină a procesului istoric trebuie să fie astfel una extrem de complexă. În ea poate să se desfăşoare principial tot ceea ce

conţine lumea în pluralitatea fiinţei. Şi în măsura în care aceasta se desfăşoară, toate aceste momente sunt în ea factori esenţiali şi autonomi.

3. Sarcina care se ridică de aici este una imensă, şi în nici un caz nu poate fi realizată în limitele puterilor umane. Problematica principială a filosofiei istoriei are deci caracterul şi destinul celor mai multe probleme fundamentale ale filosofiei: ea nu este soluţionabilă complet, conţine un rest iraţional, fiind astfel o problemă metafizică veritabilă.

4. Totodată, cu această înţelegere ipoteza se orientează însă în altă direcţie. Metafizica istoriei a idealismului căuta să dea o construcţie totală a procesului; ea ordona în ea prezentul şi prezicea viitorul (Fichte). Pentru aceasta era nevoie de ştiinţa unui scop final, de explicaţia evenimentelor ca realizare şi împlinire sensibilă, teleologic determinată. Toate acestea s-au dovedit de nesusţinut pentru pătrunzătoarea muncă a ştiinţei istorice. După această experienţă, filosofia istoriei nu se mai poate gândi atât de uşor la a respinge evoluţia procesului. Cu aceasta ea renunţă la problema dezvoltării temporale şi ajunge la o problemă prealabilă, care scrutează în altă dimensiune. Aceasta din urmă se află de-a curmezişul temporalităţii, iar raporturile care derivă din ea sunt raporturi categoriale. Şi în măsura în care acestea sunt raporturi, care leagă straturile de fiinţare diferite ale pluralităţii istorice, atunci în ele este vorba de forme particulare ale angrenării categoriilor

eterogene. Cercetarea care este necesară aici este astfel una ontologică.

5. În sfârşit, cu aceasta se corelează încă o întrebare suplimentară, care se desfăşoară în aceeaşi dimensiune şi poate pe drept să fie considerată o problemă prealabilă: este problema purtătorului istoriei, mai precis, a structurii acelei configuraţii pe care "o are istoria"? Un astfel de purtător poate fi omul pur şi simplu, sau ceva care se află dincolo de el: comunitatea poporului, omenirea, spiritul şi formele sale? Această întrebare are avantajul că se poate trata în principal fenomenologic. Numitele configuraţii sunt toate accesibile analizei; unele dintre ele (comunitatea, poporul) au şi fost supuse deja în mod repetat analizei.

Ultimele două întrebări, dintre cele mai sus numite, ar putea constitui înainte de toate situaţia problematică a filosofiei istoriei; nu în general şi totdeauna, dar desigur a celei existente. Cea dintâi dintre ele (punctul 4) este cea cu mult mai intuitivă, mai complicată şi mai vastă din punctul de vedere al conţinutului, este metafizic mai cuprinzătoare. Pentru ea, a doua (punctul 5) constituie doar un preludiu. A doua, dimpotrivă, este una nemijlocit vulnerabilă. Obiectul ei permite orice limitări curente, iar fiecare cercetare parţială, care este realizată aici, oferă o parte din fundamentul necesar pentru tratarea problemei ontologic-categoriale.

Aici se află deci şi punctul în care se inserează şi cercetările cărţii de faţă. Din plenitudinea fiinţei

istorice ele selectează însă numai fiinţa spirituală şi se inserează astfel în acel punct, în care fiinţa istorică se deosebeşte fundamental de cea neistorică, dar nu ridică pretenţia de a o epuiza cu această diferenţiere a sa. Asupra ponderii factorilor nespirituali în procesul istoric nu se poate şi nu trebuie să se decidă în aceste cercetări nimic. Ele se situează dincoace de problemele metafizicii istorice propriu-zise, dar nu pentru a diminua pe vreuna, ci în primul rând, pentru a putea judeca care dintre ele este accesibilă unei tratări şi unde s-ar putea insera aceasta. Ele nu sunt deloc, deci, cercetări de filosofie a istoriei, oricât de mult au avut de-a face permanent cu istoricitatea fiinţei spirituale, ci sunt absolut numai cercetări preliminare pentru o întemeiere posibilă a filosofiei istoriei şi ştiinţelor spiritului.

XI. *Repercusiunile asupra problemelor metafizico-istorice*

În măsura în care revenirea la întrebarea preliminară se realizează deja, în atitudinea faţă de problemele metafizicii, poate foarte bine să existe un concept despre aceasta şi înaintea oricărei cercetări. Într-adevăr, aceste probleme devin pe deplin clare în noua atitudine, atât în cele pentru care se află un acces, cât şi în acelea pentru care nu se găseşte nici unul. Pentru explicare, să ilustrăm aceasta prin câteva exemple.

Între întrebările către care nu există nici un acces se numără următoarele: Este istoria tot atât de lipsită de perspectivă ca şi un proces natural, sau ea este dirijată către un scop? Există în general în ea o tendinţă, care ar putea s-o determine? Domneşte în ea necesitatea sau "întâmplarea"? Este în ea determinant omul cu voinţa sa? Are el în general libertatea în sens istoriceşte determinant? Sau există în istorie o raţiune determinantă străină, care determină cumva peste capul lui (cum susţin idealiştii)? Mai mult, este istoria determinată valoric? Este ea realizarea a ceva, a cărui esenţă este fixată în ea, a cărui existenţă se află dincolo de ea, sau ea este un fenomen fără sens? Sau, cel puţin merge înainte, este ea un proces ascendent?

A căuta răspuns la astfel de întrebări ar însemna o extindere cu mult dincolo de fenomene. Acestea sunt problemele metafizice ale istoriei în sens restrâns. Ele sunt acelea care, o dată cu transpunerea în planul întrebărilor fenomenologice, sunt puse deoparte, ca şi cum ar trece pe planul al doilea. Aceasta nu vrea să însemne însă că pentru ele n-ar putea să existe alte abordări şi, dacă acestea s-ar deschide odată, atunci s-ar ivi, fireşte, şi pentru ele posibilităţi de soluţionare. Până aici calea ar trebui să fie oricum una amplă, în care nu ar trebui să se păşească fără o tratare atentă a întrebărilor preliminare amintite. O metafizică a istoriei, care ar vrea s-o reducă pe aceasta la situaţia problematică actuală sau s-o omită complet, adică la aceea care ar vrea să înceapă direct cu întrebările privind determinarea, teleologia sau raţiunea în

istorie, ar fi, desigur, dinainte sortită eşecului. Fireşte, concepţii istorice de acest tip se pot respinge totdeauna uşor atât în sens afirmativ, cât şi negativ –, dar ele sunt indiscutabil speculaţie goală, castele din cărţi de joc.

Altfel stau însă lucrurile cu cea de a doua grupă de întrebări, care se situează în apropierea acelora şi nu sunt nici mai puţin fundamentale, ci numai, poate, mai puţin exigente. Este istoria doar aceea a indivizilor separaţi, sau a totalităţilor superioare, o istorie a colectivului? Există în afară de aceasta şi o istorie a unui general concret, care este mai mult decât un simplu colectiv? Formele schimbătoare istoric ale vieţii economice, politice, spirituale au caracter colectiv, sau sunt de un caracter pe care şi-l dă mai întâi comunitatea vie ca formă a ei? Există repetări, similitudini, legităţi ale cursului istoric, sau în istorie totul este absolut singular şi irepetabil? În plus, în istorie totul este procesual-temporal, sau există în ea şi supratemporal? Temporalitatea evenimentului este oare aceeaşi ca şi cea a evenimentului natural? Este distincţia evenimentului istoric faţă de alt eveniment în general una de temporalitate, sau numai o distincţie în caracterul evenimentului în acelaşi timp? În fine, este istoria condiţionată de conştiinţa istorică, şi atunci în ce măsură? Şi, deoarece conştiinţa istorică însăşi se desfăşoară în istorie, este oare numai ea însăşi condiţionată istoric, sau determină ea, la rândul ei, ca factor, cursul istoric? Sau poate ambele se află în interacţiune? Dar atunci ce formă ia aceasta?

Nici aceste întrebări nu se pot lămuri complet şi, de asemenea, analiza structurii modului de a fi, aici indicat, nu conduce direct la rezolvarea lor. Dar cu ele se poate oarecum intenţiona aici o soluţie metodică. Căci aceste întrebări nu depăşesc limitele experienţei istorice, ele rămân principial aproape de fenomenele istorice. Numai că nu se poate începe cu ele, ci este nevoie de calea lungă a unei cercetări preliminare, care ea însăşi necesită mai mult decât o muncă de o viaţă.

Astfel, ar trebui în genere să se dedice numai analizei fenomenologice a fiinţei spirituale, care este într-adevăr numai o parte a lucrării preliminare, o mulţime de trimiteri la modul cum trebuie abordate aceste probleme. Într-adevăr, se consideră desigur adesea că în ea se surprind anumite soluţii, şi numai o atitudine suficient de critică ar putea evita o eroare. Ceea ce se poate elabora, de exemplu, fără obiecţie constituie totalităţi de natură spirituală în toate domeniile istoriei, care sunt purtate de colectivul de indivizi dar nu sunt identice cu el, ci sunt de altă structură şi de alt mod istoric al fiinţei. Se poate elabora, în plus, raportul cu individul, cât şi cu colectivul, şi de aceea se ajunge la o considerabilă ruptură a legităţii lor proprii. Cât de mult însă se pot explica acestea ca legitate procesuală istorică, este o cu totul altă întrebare, care nu este deloc soluţionabilă în aceeaşi măsură. Căci tocmai aceste totalităţi spirituale se dovedesc totdeauna istoriceşte, în ceea ce le priveşte, ca un ceva unic, în raport cu care analogiile rămân totdeauna ceva exterior. Mult mai

determinate sunt indiciile care se dau pentru raporturile cu temporalitatea. Ele ne arată fără univoc că specificul mobilităţii istorice trebuie căutat nu în timpul ca atare, ci în structura mişcării în timp, astfel încât elementele supratemporalului în istorie, adesea bănuite şi susţinute, se reduc, la o examinare mai amănunţită, la un minim, care nu o dată aparţine realităţii istorice propriu-zise. În sfârşit, cel mai mult ar trebui detaşată contribuţia poziţiei conştiinţei istorice în istorie. Şi în acest punct, rezultatul cercetării este de asemenea unul nemijlocit actual, în măsura, desigur, în care el priveşte problema istorismului (care împovărează timpul nostru) şi depăşirea lui.

Această perspectivă este numai o orientare preliminară. Ea trebuie să se confirme mai întâi în cercetare. Ea priveşte, totuşi, în cadrul situaţiei generale a problemei istoriei numai o latură – desigur cea mai importantă, dar cu toate acestea nu întregul. Cealaltă latură o constituie problema metodologică.

XII. *Logica istoriei şi elaborarea ei conceptuală*

Dacă se trece de la fiinţa istorică la cunoaşterea istorică, atunci se trece din lumina solară a realităţii în umbrele reflexiei. Specificul tuturor întrebărilor criticii este că ele s-au reorientat de la obiectul cunoaşterii la aceasta ca atare. Aşa a

procedat critica kantiană, e adevărat, numai în ce priveşte cunoaşterea naturii. Apariţia ştiinţelor spiritului şi actualizarea dificultăţilor lor metodologice interne atrag nemijlocit după sine însăşi *critica raţiunii istorice*. Şi nici n-ar putea să fie altfel după eşuarea marilor construcţii de metafizică istorică, cu toate că în legătură cu ele s-a promis atât de mult. Totuşi, critica kantiană, în măsura în care s-a extins, fructifica deja în modul cel mai eficient filosofia teoretică. Astfel părea că ar trebui să se spere că extinderea ei la cunoaşterea istorică va pune-o şi pe aceasta pe o nouă bază.

De la înălţimea neokantianismului, problema a devenit sentenţioasă. Windelband mergea în frunte, în 1894, cu deosebirea ştiinţelor "nomotetice" şi "idiografice". Ultimele sunt ştiinţele istoriei. Ele se deosebesc radical de ştiinţele naturii prin aceea că ele nu tind către general, către legile realului, ci către cazul individual ca atare, către unic şi singular în felul său. Ceea ce relevă istoricul este totdeauna un individual, indiferent dacă este vorba de persoane, hotărâri, acţiuni sau de popoare, evenimente, evoluţii de orice fel.

Aici intervine o problemă a cărei rezolvare exactă o datorăm lui Rickert. Orice ştiinţă se mişcă în concepte. Dar conceptele sunt, după natura lor, configuraţii generale; faţă de realitatea extensiv şi intensiv infinită ele sunt totdeauna doar abreviaţii. În cazul ştiinţelor despre legi, ele sunt în elementul lor, căci legile sunt chiar generalităţi, în care se face abstracţie de plenitudinea cazului concret. Elaborarea conceptuală în ştiinţele naturii este

tipică în felul ei, dar netransferabilă la istorie ca obiect al cunoaşterii. Ea îşi şi găseşte aici limita. Obiectul individual, acolo unde trebuie să fie înţeles ca atare, nu suportă nici o generalizare. Într-adevăr, s-ar putea adăuga: chiar dacă în istorie legităţile n-ar trebui să domine mai puţin decât în natură, atunci cazul singular ar rămâne totuşi inconceptibil. El este aşa şi în natură, numai că natura este indiferentă faţă de el, el priveşte numai legea. Ştiinţa istoriei priveşte însă singularul ca atare.

Conceptele individuale sunt ceea ce ar fi într-adevăr necesar aici. Dar tocmai acest lucru este imposibil. Conceptele sunt, după natura lor, generale. Orice concepere urmează drumul analogiei. Este totdeauna concepere "prin" ceva, care trebuie deja avut în vedere pentru aceasta. Acolo unde sunt date "concepte pure ale intelectului", "analogii ale experienţei", acolo conceperea îşi urmează drumul obişnuit. Acolo unde orice obiect în sine este singular, şi tocmai această singularitate trebuie prinsă, acolo conceperea ratează.

Aici se şi află greutatea principală a ştiinţei idiografice. Ea se poate întâmpina cu considerarea conform căreia conceptele unui individual nu trebuie să fie concepte individuale. Se poate admite, cu Simmel, gândul unei "legi individuale" în istorie, şi căuta astfel un fel de continuitate pentru ştiinţa legii. Dar amândouă ratează complet dacă se vrea să se valorifice metodologic şi pentru ştiinţele spiritului. Metodele nu se lasă indicate constructiv ca regulile de calcul în ştiinţa exactă. Singura cale care s-a dovedit accesibilă a fost parcursă

de Dilthey. El leagă ideea unei ştiinţe istorice pur descriptive cu cea a "înţelegerii" în opoziţie cu "conceperea", o metodă care valorifică conceptul doar ca mijloc de înţelegere, întocmai ca răul necesar al ştiinţei, şi prin aceasta toată puterea este transpusă de la formarea conceptului la o înţelegere intuitivă, care se apropie în mai mult decât o privinţă de intuiţia artistică.

Dar cu aceasta greutatea este aplanată doar practic şi, în afară de aceasta, numai pentru acela care este în posesia unei intuiţii istorice excepţionale. O metodă indicabilă, care să se lase învăţată şi aplicată, nu s-a putut face din aceasta. Ceea ce a impus acest procedeu a fost numai măiestria personală proprie a lui Dilthey.

XIII. *Problema valorii în cercetarea istorică*

Pentru punctele de vedere valorice intervine o a doua dificultate cognitivă, pe care istoricul o pune la bază fie conştient, fie inconştient. Din materialul faptic enorm pe care îl are în faţă, el trebuie să facă o alegere în scopul de a ajunge la o imagine generală. Selecţia presupune însă puncte de vedere. Ce este semnificativ şi ce nu? Este o chestiune bine cunoscută că aici intră în joc atitudini foarte diferite, pe care istoricul le aduce cu sine din tendinţele timpului său. După Troeltsch, "obiectul istoric", ca ceva general conturabil, ia naştere abia printr-o stabilire a scopului "din afară". Nu este deci deloc nevoie să se gândească în prealabil

pentru aceasta o prezentare istorică tendenţioasă proprie. Partinitatea interesului pentru anumite laturi ale întregului şi concretului istoric a decis deja, totdeauna, asupra semnificaţiilor în care se conturează o direcţie a pătrunderii cognitive.

Dimpotrivă, se poate vedea cu uşurinţă a priori că un ideal de sobrietate istorică apare doar ca imperfect. Persistă şi astăzi o cerinţă veche, adesea exaltată, anume "de a prezenta cum a fost". Nu trebuie să ne îndoim aici de seriozitatea ei. Poate însă de realizabilitatea ei. Căci faptul unei direcţii de interese şi de selecţie nu poate s-o suspende. Dimpotrivă, orice idee a înţelegerii intuitive ajută, de asemenea, tot atât de puternic ca şi cea a unei procedări pur descriptive.

Desigur, se pot distinge cu suficientă acuitate două feluri de puncte de vedere valorice, cel subiectiv sau cel cu care se vine, şi cel obiectiv, scos din ponderea consecinţelor istorice. Dacă Alexandru, Cezar, Napoleon sunt prezentaţi ca eroi ai timpului lor, sau ca aventurieri, care sunt scoşi la iveală de valul istoriei, aceasta va depinde totdeauna de preferinţa, gustul, evaluarea în cea mai mare măsură a omului respectiv[3]. Dar dacă se valorizează semnificaţia campaniilor lui Alexandru pentru desfăşurarea şi particularitatea lumii eleniste, atunci nu este o chestiune de gust, ci pur

---

[3] Se aminteşte aici de "cameristul psihologic" al lui Hegel, pentru care nu există eroi, – nu pentru că între marii oameni ai istoriei nu ar exista nici un erou, ci pentru că el e camerist.

şi simplu de considerare a corelaţiilor istorice. Cu cât exemplele se aleg mai extreme, cu atât mai evidentă devine opoziţia ambelor forme de valorizare.

Dar unde trebuie să stea limita dintre ele? Materialul faptic al ştiinţei istoriei nu se desfăşoară în general în toate cazurile relevante atât de comod. Aici dispare orice delimitare; chestiunea, dacă în spatele valorizărilor introduse stau sau nu realmente calităţile valorice ale istoriei însăşi, este în practică rar determinată univoc. Pentru aceasta n-avem nici un criteriu care să nu poarte deja un caracter valoric şi care să nu fie într-adevăr subiacent aceleiaşi chestiuni.

Această aporie de valorizare iradiază în cele mai diferite chestiuni speciale. De cele mai cunoscute dintre acestea ţine cea a periodizării, ca şi cea a edificării epocilor istorice. Trebuie să se plece de la indivizii popoarelor şi de la perioadele vieţii lor? Sau de la istoria spiritului şi ideilor (poate de la istoria religiei, cum a procedat de obicei istoriografia creştină)? Sau de la aptitudinea politică şi războinică? Sau de la mutaţiile interne ale economiei mondiale? Dacă există decupări, care se referă totodată în întregime la acestea, atunci este vorba de o chestiune la care nu se poate ajunge aici; căci fără o explicaţie, forţată, ea are puţine şanse de a ajunge la un răspuns pozitiv. Consecinţa este că se ajunge şi aici la nivelul considerat ca cel mai important. Decizia va consta totdeauna, deci, în valorizare.

XIV. *Ceea ce este principal pentru problema metodologiei*

Nu este deloc o întâmplare, dacă această dezvoltare a problemei metodelor, şi anume în ambele sale direcţii principale, rămâne nesatisfăcută; nu este deloc o întâmplare, că ea nu se lasă explicată corect, deşi nu lipsesc propuneri ingenioase. Chiar pentru o critică a raţiunii istorice lipsesc, totuşi, multe. Lipseşte înainte de toate ceea ce a reliefat critica kantiană despre caracterul cercetării metodologice simple, analitica pozitivă, produsul fundamentelor cunoaşterii. Ea oferă, în măsura în care explică în general problema cunoaşterii, o structură a fundamentelor. Aceasta este ceea ce se aşteaptă încă în problema raţiunii istorice. Acest lucru n-a fost intenţionat încă în mod serios nici chiar după orientarea problemei.

De ce este însă infructuoasă o simplă tratare metodologică? Tocmai pentru că ea pune înainte o problemă secundară, pentru că ea vrea să înceapă cu ceea ce cercetarea efectivă încheie. Nu există nici o cunoaştere anticipatoare a metodelor înainte de cunoaşterea lucrurilor, cunoaştere pe care ea o instituie.

Aceasta este o înţelegere care poate părea paradoxală unui contemporan. Nu e de mirare, epoca metodologismului în filosofie şi ştiinţa pozitivă se află încă foarte aproape în spatele nostru. Este timpul sfârşitului secolului al XIX-lea, în care curentul pozitivist al muncii filosofice abia dacă mai lasă şi altceva decât spicuirea în spatele

progresului ştiinţelor speciale. Şi ce putea face pentru temă simpla spicuire mai mult decât mijloacele şi căile, cărora acestea le datorează progresul lor? În această privinţă, ar fi vorba de o stare de inferioritate, dar cu toate acestea în nici un caz o eroare a filosofiei. Eroarea începe în primul rând, acolo unde filosofia îşi imaginează că luminează în acest fel calea activităţii de cunoaştere a ştiinţelor, arătându-le totodată căile, livrându-le metodele. Eroarea n-a întârziat să apară.

Principial aici trebuie spus: metoda este condiţionată totdeauna de obiect, pe de o parte, şi de structurarea actului implicat, pe care noi îl numim cunoaştere, pe de altă parte. Noi nu putem varia după plac ambii factori, ci ei trebuie acceptaţi aşa cum sunt. Cunoaşterea unui obiect determinat nu poate niciodată să premeargă unuia oarecare. Ea trebuie să se aplice suprafeţelor de abordare ale obiectului care se oferă, adică la ceea ce este dat, – indiferent dacă aceste suprafeţe sunt determinate prin specificul lor sau prin cel al obiectului. În toate cazurile, ea poate pătrunde mai departe numai plecând de la ele. Astfel pentru ea, calea şi tipul de procedare sunt preformate. Ea nu le poate modifica pe amândouă. Poate, desigur, să le neglijeze pe amândouă. Dar tocmai atunci ea nu este cunoaştere.

De aici rezultă următoarele: nu există, strict vorbind, nici o generalizare şi nici un transfer al metodei de la un grup de obiecte la altul. Fiecare tip de obiecte necesită propria lui metodă. Părerea populară despre generalitatea căilor de cunoaştere

este greşită şi a cauzat prejudicii. Aici există un tipic general al procedării numai în ceea ce este mai exterior. El constă în mult tratatele concepte: inducţie, deducţie, analiză şi altele câteva. Dar tocmai acestea nu apar niciodată izolate în metoda reală a cercetării, nu o constituie; abia modul specific al aplicării lor, punctele lor de inserţie, includerea lor într-o corelaţie mult mai mare constituie metoda. Ele nu sunt deloc o metodă, ci numai abstracţii ale elementelor metodologice variabile.

Fiecare ştiinţă lucrează continuu la metodele sale, dar nu pentru că ea reflectă la metodă sau şi-o face deja obiect al cercetării. Ea lucrează mai degrabă la metoda ei, întrucât abandonează complet obiectul ei. Progresul ei este o punere, probare, eşec, repunere permanentă, până ce se reuşeşte un pas. Ea luptă cu obiectul ei ca să-l stăpânească, şi această luptă este totodată reuşita metodei. Metoda se maturizează secret în lucrul cu obiectul. Da, ea este identică cu progresarea acestei munci a ei. Ea îşi creează deci metoda sa mult dincolo de reflectarea la aceasta. Ea nu ştie despre ea, deoarece ea o creează, şi nu are nevoie să ştie despre ea atât timp cât se află în creaţie reală.

De aici rezultă în continuare: toată ştiinţa despre metodă este secundară, este chestiune de reflexie suplimentară. Conştiinţa metodei nu premerge niciodată, ea poate veni doar ulterior. Nu se poate prescrie metoda precum o normă. Se poate să o ai, adică să fii în posesia ei fără o recunoşti – şi acesta este de obicei cazul unde se realizează o muncă de cercetare fructuoasă– , şi de asemenea

poate să fie recunoscută fără să o ai, adică fără să fii în posesia ei – şi acesta este cazul tipic al muncii epigonice, al metodologiei. Desigur nu este nevoie să se excludă posedarea şi recunoaşterea, dar de obicei ele nu coincid deloc. Şi acolo unde ele există într-adevăr, acolo posedarea premerge, iar recunoaşterea urmează.

Adevăraţii maeştri ai unei metode, şi mai ales deschizătorii de drumuri, ştiu mai puţin despre exactitatea structurii ei. Aşa cum ei o găsesc în abandonarea la obiect, aşa şi lucrează cu ea. Rar se întâmplă ca ei să ştie să spună multe despre ea. Şi cine vrea să asculte secretul puterii lor, acela acordă importanţă nu la ceea ce ei spun despre aceasta, ci la ceea ce ei au făcut într-adevăr. Este suficient că ei au puterea. Faptul dacă ei pot să şi spună cum au făcut aceasta, nu mai îndeplineşte nici un rol. Arta lor nu poate fi învăţată.

Ca exemple ale acestei stări de lucruri pot trece cei mai mulţi dintre marii istorici, care ne-au deschis originar o parte a trecutului. La limita lucrării filosofice şi istorice, Dilthey este un reprezentant singular al unei puteri metodice, pe care nici el însuşi, nici elevii săi n-au putut să o lămurească metodologic, care s-a dovedit ca neinstruibilă şi numai imperfect imitabilă. Pe terenul filosofic şi istoric, Hegel ar fi trebuit să ofere un fenomen bogat în deschideri de mare stil. Mult discutata dialectică, care este forma internă a gândirii lui, ni se opune puternic în operele sale prin forţa ei de deschidere. Ştiinţa lui despre esenţa ei a fost şi a rămas ceva limitat. El o recomandă ca

pe un mod superior de "experienţă", dar indicaţiile rare, care trimit la aceasta, nu ne trădează secretul acestei experienţe. Noi trebuie să-l căutăm în cercetarea obiectului său, adică în întregul muncii sale de o viaţă. Această căutare este munca epigonului.

Ar trebui lămurit după aceasta de ce metodologia muncii epigonilor nu este în general proprie de a arăta căile. Acolo unde marile probleme reale au căzut în uitare, acolo interesul se orientează către "metodele" celor mari, de la a căror muncă el se şi alimentează. Această spicuire poate fi fructuoasă – în felul ei – dar nu dacă ea recunoaşte poziţia ei şi crede că luminează o nouă cunoaştere a lucrurilor. Metoda de lucru vie este ceea ce există mai întâi în orice progresare a cunoaşterii; conştiinţa metodei este numai ceva ultim. Prima este deschizătorul de drumuri, a doua – numai aranjarea pe direcţia parcursă.

Aici se şi află temeiul obiectiv care a dus la eşuarea metodei filosofic-istorice.

XV. *Istorismul şi limitele sale în punerea problemei filosofiei istoriei*

S-a arătat mai sus cum istorismul, făcând din istoricitatea conştiinţei istorice o temă, realizează o redirecţionare a problemei metodei spre problema principală a procesului istoric. Nu ne preocupă aici aporia în care el intră cu aceasta. Nu ceea ce este negativ pentru el, ci rezultatul său

pozitiv de nepierdut este cel ce determină al treilea grup de probleme filosofic-istorice. Cum privim noi în interiorul istoriei? Cum suntem noi înşine condiţionaţi istoric? Şi cum este condiţionată prin aceasta conştiinţa noastră istorică? Aceste întrebări ajung la dependenţa ştiinţei istorice de cea a situaţiei istorice reale a omului, care o pune în mişcare. Ele sunt printre altele filosofic centrale, pentru că în direcţia lor se află o posibilitate de soluţionare pentru problema valorii în problema metodei – chiar dacă numai una relativistă.

Totodată aceste probleme conduc mai departe. Există conştiinţă istorică dublă. Celei ştiinţifice îi premerge o alta, naivă, care poate fi primitivă sau evoluată, dar care este în primul rând independentă de cea dintâi. Orice om trăieşte, el însuşi, o bucată de istorie, ştie să povestească despre ea, o trece mai departe generaţiei care se ridică. Alături de trăirea proprie apare astfel spicuirea din tradiţia nemijlocită. Ambele sunt completate prin tradiţia fixată – fie a familiei, a localităţii sau a ţinutului – nu mai puţin însă şi prin aceea care supravieţuieşte în construcţii, monumente, aniversări, sărbători, instituţii şi care se referă la trecut. Dar foarte multe altele ţin de acestea. Toate la un loc constituie datul, terenul unei conştiinţe istorice complet preştiinţifice. Ştiinţa istoriei cunoaşte însă foarte exact acest teren şi-l foloseşte ca sursă, desigur cu prevedere, dar, cu toate acestea, în mod abundent.

Pentru conştiinţa istorică preştiinţifică condiţionarea istorică este, deci, mult mai

sesizabilă decât pentru cea ştiinţifică. Ea se deosebeşte de aceasta, înainte de toate, prin faptul că îşi poartă la vedere condiţionarea sa, dar nu o neagă sau declară ca depăşită, aşa cum face cea ştiinţifică. "Contingenta" şi nepăsarea ei, care-i constituie atitudinea anistorică, reprezintă în această privinţă tocmai tăria ei. Ea este încă complet captivată de tot ceea ce a ajuns din trecut în prezentul ei, nu are nici o distanţă faţă de acesta. Dimpotrivă, conştiinţa istorică ştiinţifică începe prin faptul de a-şi crea o distanţă faţă de toate; ea ajunge până la desprinderea din această captivitate. Şi această situaţie este evidentă în orice progresare, una durabilă şi necesară. În această privinţă situaţia problematică creată de istorism pentru ştiinţa istorică nu este suprimabilă şi toate tendinţele de depăşire se izbesc în această direcţie de un zid puternic.

Pe de altă parte, tocmai această situaţie problematică pare totuşi din nou ca una limitată. Ea se întăreşte totodată în captivitatea conştiinţei istorice, în situaţia sa prezentă, în loc să o înţeleagă pe aceasta în devenirea ei, adică din trecutul de care ea este determinată. O astfel de înţelegere o are într-adevăr încă în sine captivitatea; ea dobândeşte însă alt raport cu situaţia, deoarece ea transformă în obiect faptul ei. Că aici se află un drum deschis, pe care se poate păşi fără pretenţie exaltată la rezultate deosebite, rezultă deja din reorientarea definitivă de la problema metodelor la problema obiectului istoric, care se desăvârşeşte cu aceasta. Căci aici se ajunge din nou la batosul fructuos al experienţei, care se oferă conştiinţei istorice.

Aci conştiinţa istorică preştiinţifică oferă o nouă cale de acces. Ea este purtată complet de ceea ce se proiectează din trecut în prezent. După aceasta trebuie întrebat, ce are ea cu această "proiectare" şi cum este ea constituită. Căci simplul fapt al acesteia este suficient de semnificativ: oricât de contradictoriu ar putea să sune, se află în el, totuşi, o prezenţă a trecutului. Evident, aici ne aflăm în faţa unui factor principal al structurii fiinţei istorice, în măsura în care el determină devenirea istorică şi conştiinţa istorică.

XVI. *Despre prezenţa trecutului în istorie*

Istoria nu este o simplă succesiune de evenimente. Ea este conexiune în fenomene, şi anume, conexiune de un tip cât se poate de propriu. Ţine de formele principale ale acestei conexiuni faptul că în ea trecutul nu trece şi nu dispare în mod absolut, nu este complet mort, ci rămâne oarecum încă viu în prezent. Fireşte, nu sunt atinse cu aceasta în nici un caz unicitatea şi irepetabilitatea. Prezenţa trecutului nu este repetare, nici măcar analogie. Trebuie numită, mai degrabă, ca un tip de conservare, o rămânere în prezent, în ciuda retragerii a ceea ce a fiinţat. Ea este mai degrabă ceea ce se poate desemna ca "prelungire" (Hineinragen) a trecutului în prezent.

Cum se proiectează (prelungeşte), deci, trecutul în prezent? Câte feluri de astfel de "prelungiri" există?

S-ar putea crede mai întâi că nexul cauzal ar fi deja astfel. Aici trecutul determină totuşi prezentul, deci se face foarte observabil în el. Şi deoarece în istorie există, desigur, corelaţie cauzală, atunci ar trebui să fie căutat astfel aici şi un prim mod al prelungirii. Totuşi, nu se întâmplă deloc astfel. În raportul cauzal, cauza ajunge în efect, sau mai exact "trece în el". În această trecere, ea se consumă, dispare chiar complet, deci nu se menţine în efect, şi nu mai apare în el. Dacă nu se cunoaşte deja felul particular al procesului – fie din experienţă, fie din cunoaşterea legii –, atunci nu se poate recunoaşte în nici un mod din efect particularitatea cauzei. Ea a dispărut în efect, deci nu continuă să existe în el, nu se prelungeşte în el. Dacă procesul istoric n-ar fi altceva decât proces cauzal, atunci n-ar mai fi dată nici o prelungire a trecutului în prezent.

Tocmai în opoziţia cu raportul cauzal se pot concepe în deplină claritate tipurile principale ale prelungirii propriu-zise. Mai întâi, acestea sunt două, care nu se pot delimita cu precizie unul de altul, dar care se află, totuşi sesizabil, într-o anumită opoziţie.

Primul se poate numi prelungirea "implicită". El se întinde la tot anteriorul, care este încă viu în noi, care ne este propriu, care ne domină, dar care nu este simţit ca un anterior. Aşa stau lucrurile cu marea masă a ceea ce supravieţuieşte prin tradiţie, întrucât el este încă simţit ca actual, de exemplu, cu moravurile, formele de comportare, obiceiurile, al căror sens originar este uitat. El nu

mai corespunde concepţiilor actuale, care, cu toate acestea, continuă să subziste şi sunt simţite ca "actuale"; căci fiecare le păstrează ca pe ale sale. Acelaşi lucru este valabil şi pentru formele limbii şi gândirii, pentru concepţii (religioase, filosofice), pentru tendinţele morale, juridice, politice, pentru idei şi valorizări, pentru prejudecăţi şi superstiţii. În viaţa practică, nu-şi pune nimeni întrebarea de unde provin toate acestea. Ele nu sunt conştientizate ca trecut, nu sunt date în general obiectiv, dar ele n-au dispărut de asemenea în efectul lor. Ele continuă să existe încă, în ceea ce este viu, ca aceea ce au fost – nu neschimbate, dar recognoscibile celui cunoscător. Trecutul este aici încă prezent, dar neobservat, implicit.

Acestuia i se opune, ca al doilea tip, prelungirea "explicită" care se comportă contradictoriu pe toată linia. Aici, cel ce trăieşte ştie că trecutul s-a dus – fie că el îl are pe acesta obiectiv în faţa ochilor sau îl "simte" pur şi simplu ca trecut. El ştie şi despre "prelungire", şi această ştiinţă a lui aparţine formei acestei prelungiri. Ea îi spune lui "aici" ceva oarecum ca o voce din trecut, ocazional este şi simţită ca atare. Concepţia "explicităţii" vrea să spună: prezenţa trecutului în conştiinţa despre trecut a prezentului. Orice autotrăire, care se menţine în amintire, se proiectează explicit în prezent, cu nimic mai puţin tot ce se primeşte povestit, tot ce supravieţuieşte în tradiţia familială şi locală, în legende şi anecdote, ca şi tot ce ne amintesc monumentele, construcţiile, ruinele, sculpturile. Un astfel de

trecut poate fi, fireşte, şi mai viu în cei în viaţă, fără ca aceştia să aibă nevoie să ştie explicit despre el. Atunci se acoperă prelungirea "implicită" cu cea "explicită" şi se pot completa reciproc; trecutul istoric propriu-zis al unui popor se conservă în ea cel mai ades în ambele forme, chiar şi în segmente diferite şi numai parţial acoperibile. Cu toate acestea, ambele forme subzistă şi autonom, şi se manifestă separat. Pentru prelungirea explicită, acest fapt este foarte evident atunci când se călătoreşte în ţări cu culturi antice măreţe, şi când vestigiile trecutului se impun în depărtarea, exoticitatea şi particularitatea lor. Acela, ale cărui urme sunt ele, a dispărut din viaţa istorică, şi numai astfel el se poate şi "prelungi" prin actualizarea obiectuală.

O varietate specială a "prelungirii explicite" este cea mijlocită de scrieri. Ea formează o problemă parţială specială a fiinţei spirituale şi va trebui tratată ca atare pe larg, mai jos. Explicitatea şi obiectualitatea cresc aici în mod extraordinar prin puterea specială a scrierilor de a lăsa să apară inactualul. Nu este deloc o întâmplare că cercetarea istorică se ţine în primul rând de această sursă.

Abia pe locul al patrulea intervine apoi ştiinţa istorică. Ea nu este, în nici un caz, identică cu sursele sale, chiar şi acolo unde acestea sunt deja o coincidenţă ulterioară în descriere şi prezentare. Totdeauna ea începe mai întâi cu evaluarea şi valorificarea lor. De aceea ea rămâne totdeauna dependentă de formele principale ale prelungirii. Şi pentru această dependenţă este caracteristic

faptul că ea constă într-o determinaţie dublă. Momentul selectiv determinat valoric al cercetării istorice şi cel ce oferă direcţia problemei se află aproape exclusiv ancorat în ceea ce se prelungeşte implicit, din trecut în prezent; materia care se oferă ei este, dimpotrivă, dată în-cea mai mare măsură în prelungirea explicit-obiectuală. Deci, deoarece dificultatea metodică, ca şi aporia istorică a conştiinţei istorice, se află complet în primul tip de dependenţă, atunci este uşor de văzut că explicarea ulterioară a stării de fapt trebuie căutată în problema prelungirii implicite.

Acestei situaţii problematice îi vin în întâmpinare cercetările de care se ocupă cea de a doua parte a acestei cărţi. Fiinţa spirituală ca fenomen suprapersonal este nivelul în care intervine prelungirea implicită.

XVII. *Momente salvatoare în conservarea trecutului*

Nu tot trecutul se prelungeşte în prezent. Orice conservare a devenitului istoric se supune unei selecţii. Dar nu părerea şi estimarea hotărăsc cu privire la ceea ce se poate prelungi din trecut şi ce nu, ci conţinutul şi particularitatea devenirii istorice însăşi, atât a trecutului despre a cărui prelungire este vorba, cât şi a prezentului în care acesta se poate prelungi.

Aici nu domneşte nici arbitrariul, şi nici o selecţie conştientă; domneşte numai schimbarea istorică a subsistemului. Ceea ce se valorifică în el

sau împotriva lui, se menţine în noua structurare a raporturilor şi rămâne prezent în ele.

De aici se poate concluziona că două sunt momentele în care se separă conservarea şi dispariţia. Pentru prelungirea implicită, ele se disting cu uşurinţă. Unul este fiinţa în acţiune sau fiinţa încă vie (a unui act moral, a unei concepţii), este deci forţa "lucrului" de a reţine la sine cu o anumită continuitate spiritul durabil, chiar acolo unde el se schimbă de altfel în mod vizibil. Acesta se poate constata în doctrina dreptului şi este valabil atât timp cât el este expresia simţirii dreptului real; a-l menţine dincolo de aceasta înseamnă a-l simţi ca învechit, şi se ajunge apoi la tendinţa de a-l respinge.

Al doilea moment se află în caracterul prezentului, oarecum în forţa spiritului viu de a restructura vechiul pe care îl are în sine, respectiv de a-l adapta convenabil noii forme de viaţă. Cel mai evident este acesta în forma statală, în constituţie, în instituţiile publice. Atât timp cât un popor se dezvoltă plin de forţă, ele sunt concepute într-o permanentă schimbare. Practic, abia dacă este posibil să poţi scoate o nouă formă de stat, oricât de mult ai intenţiona aceasta în timpul revoluţiilor. Noul, absolut real, rămâne totdeauna o încercare riscantă, este instabil, nedurabil în neverificarea sa; abia după o experimentare scump plătită el se poate consolida; şi aceasta numai întrucât vechea verificare este reluată. Calea naturală este restructurarea organică din interior. Dar de

aceasta ţine forţa de restructurare a noului, care este în devenire.

Pentru prelungirea explicită este complet altfel, lucrul însuşi nu mai supravieţuieşte, tradiţia nemijlocită este dizolvată. Aici hotărăsc momentele următoare. Se proiectează ceea ce se conservă într-un mediu cu o durată mai mare, în care acesta este "obiectivat" şi reţinut. Urmele timpului trecut pot depinde de piatră sau de scrieri, prin care ele ajung posterităţii. Pentru aceasta este nevoie în al doilea rând de o anumită atitudine a prezentului; timpul trebuie să fie deschis pentru vestigiile care i se oferă, el trebuie să aibă organul pentru acestea. Gustul şi interesul trebuie să vină în întâmpinare. Opera scrisă sau de artă este plină şi îngropată de un timp pe care nimeni nu-l poate înţelege, nu recunoaşte ce "spune" ea, chiar dacă opera este în ochii tuturor. Toate renaşterile sunt condiţionate de convertiri interne spontane, ele sunt reinventări şi redescoperiri.

Totodată aici intervine încă ceva esenţial. Aşa există, de exemplu, o evaluare a trecutului ca ceva demn şi autoritativ, în măsura în care un prezent respectiv are nevoie de acesta pentru justificarea propriilor sale tendinţe. Aici este invocată mai mult tradiţia decât ceea ce este protejat şi salvat. Aşa a fost când întemeietorii imperiului se refereau la vechiul "imperiu roman de naţiune germană", aşa se întâmplă când cercetătorul religios se referă la Augustin şi Luther. Nici filosoful nu dispreţuieşte un astfel de sprijin; "aceasta se află la Kant",

"aceasta se găseşte deja la Aristotel" – astfel de invocări se fac auzite.

În sfârşit, nu trebuie uitat că la tot ceea ce se conservă uşor îi vine în ajutor o nevoie durabilă, o situaţie problematică durabilă, o înclinaţie general-umană. Multe concepţii religioase arată o uimitoare tenacitate istorică, chiar acolo unde sunt de o origine foarte arbitrară, şi nu mai corespund direcţiei culturale schimbate; ceea ce se observă la ele este o nevoie umană profundă, care nu se schimbă pentru conceperea schimbată a lumii. La fel stau lucrurile şi cu principalele probleme ale meditaţiei filosofice; ele se menţin în multitudinea eclectică şi opozabilitatea sistemelor, pentru că lumea şi viaţa oferă permanent omului aceleaşi probleme enigmatice. Chiar prejudecăţile şi nonvalorile evidente se menţin pe aceeaşi bază. Aşa se menţine nemărturisită superstiţia în semne aducătoare de noroc şi ghinion, chiar în timpul cel mai luminat, totdeauna luată în râs şi totuşi inextirpabilă. Omul se află permanent în aceeaşi perplexitate în privinţa a ceea ce nu se află în puterea lui, în privinţa a ceea ce el numeşte deci "hazard". Neştiinţa sa în raport cu rezultatul viitorului apropiat este inevitabilă.

XVIII. *Diferenţierea domeniilor vieţii istorice*

În ambele forme principale ale prelungirii există cu toate acestea aceeaşi diferenţă de atitudine generală a unei epoci. Există epoci fidele tradiţiei

şi epoci care evită tradiţia, acelea care menţin ceea ce este vechi chiar de dragul acestuia, şi acelea care îl refuză chiar din cauza lui. Pentru acelea el este principial protejatul şi salvatul, pentru acestea principial supravieţuitul şi împovărătorul. Într-un caz există presupoziţia implicită: odinioară era mai bine, cei vechi erau mai înţelepţi, stăteau mult mai aproape de divin; în celălalt caz: odinioară era mai rău, cei vechi încă nu ştiau ceea ce ştim noi, influenţa lor este suspectă.

Se vede că în opozabilitatea acestei atitudini şi valorizări se repetă ambele aspecte filosofic-istorice ale coborârii şi ascensiunii – numai cu deosebirea că ele sunt aici perceptibile ca atare, nu le aduce în primul rând reflexia filosofică. Există atitudini principale în viaţa istorică a epocilor înseşi, forme principale ale spiritului timpului. Dar filosofia, care îşi leagă teoriile de acestea, este istoric secundară, este purtată deja de ele, este cristalizarea lor abstractă. Se vede aceasta foarte clar atunci când se pun în opoziţie secolele de sfârşit de Ev Mediu cu timpul Renaşterii: acolo pietatea neabătută pentru tradiţional, aici tendinţa de a se elibera pe toată linia. Şi aşa cum este atitudinea principală, tot aşa este şi cristalizarea filosofică.

Dar mai mult încă decât epocile istorice ar trebui să se deosebească în această privinţă diferitele domenii ale vieţii istorice – mai ales ale vieţii spirituale. Opoziţia se transferă cu aceasta în simultaneitatea consubsistenţei lor. După forma lor internă, aceste domenii sunt de o deschidere extrem de diferită faţă de propriul trecut. Şi cu acest

fapt se corelează acela că şi conştiinţa istorică însoţitoare este în ele ceva principial diferit. Există principial domenii spirituale orientate istoric şi deturnate istoric. Şi în funcţie de dominarea sau retragerea lor în (din) spiritul timpului respectiv, se dovedeşte şi acesta ca orientat sau deturnat istoric.

La o extremă a acestei gradări se află, fără îndoială, domeniul vieţii religioase, mai ales acolo unde este vorba de religii ale revelaţiei şi ale întemeietorilor. El nu este numai orientat spre trecut, dar şi trăieşte pur şi simplu din trecut, îl simte ca pe un prezent permanent, ca pe un direct suprapus peste timp. Un fapt originar, localizat ca atare temporal, se află la bază obiectual-perceptibil; şi această întemeiere nu se suprimă deloc prin modul de reprezentare religioasă, care îl înţelege ca etern-prezentul. Lui îi corespunde absoluta autoritate a actului originar, a cărţii sfinte. O religie, care pierde această prezenţă a trecutului, se pierde pe sine, încetează să mai fie ceea ce este, devine reminiscenţă.

Dacă, dimpotrivă, se pun la cealaltă extremă domeniul ingeniozităţii practice şi dominarea naturii, tehnica, atunci opoziţia devine evidentă. Tehnica valorifică într-adevăr achiziţia anterioară în măsura în care îi ajută, dar nu o conştientizează ca trecut. Ea urmează totdeauna căile cele mai scurte pentru scopurile sale, trăieşte complet captivată de ele, complet actual, ruptă de trecut. Desigur, ea are istoria ei, dar nu are deloc o conştiinţă istorică. Vechiul este pentru ea numai ceea ce a supravieţuit, noul este adevărul.

Între extreme se află o serie lungă de gradaţii. Este cunoscut cât de puternic îşi valorifică vechiul autoritatea sa în domeniul dreptului şi cât de bine chibzuit este reluat acesta totdeauna, cât de tare se opune câteodată creaţiei juridice. La fel stau lucrurile şi cu forma socială, cu morala, moravurile dominante, chiar şi cu limba. Numai că aici prelungirea trecutului este pretutindeni una implicită, în timp ce dreptul – deja prin cercetarea cazurilor de precedenţă – trăieşte orientat spre trecutul lui, ştie deci în mod obiectiv despre el. Mult mai mobilă şi indiferentă faţă de trecut este economia. Într-adevăr, fidelitatea ei faţă de tradiţie este deosebit de tenace în multe dintre ramurile ei, dar ea nu depinde de vechi numai de dragul lui, ea este doar reţinută de el pe calea bătătorită. Dar aici intervin forţe de tipuri foarte drastice care o silesc să iasă din calea obişnuită. Una dintre aceste forţe este tehnica, altele se află în extinderea surselor materiale, iar altele în propriile lor crize de producţie şi circulaţie. Acestea toate se opun irezistibil inerţiei tradiţionalului.

O poziţie proprie o ocupă ştiinţa. Ştiinţa naturii, de exemplu, este complet neinteresată de trecutul ei. Ceea ce nu se confirmă ca adevărat, ea îl exclude fără scrupule, durabilul este adunat cu grijă. Astfel ea are o fidelitate aparentă faţă de tradiţie, ea este în adevăr numai "calea ei sigură", care reţine realizările. După salvarea bunului istoric, ea este complet anistorică.

Complet altfel este filosofia – şi cu ea şi alte ştiinţe ale spiritului. Aici nici o cale nu este sigură, ci numai o avansare care tatonează, totdeauna afectată de surse de greşeli, pe care nu le pătrunde. De aceea domneşte o anumită nehotărâre faţă de trecut. Filosofia nu adună din progresare tot ce este realizare, nu salvează curent bunul istoric, nu poate totdeauna să îl recunoască. Astfel, ea trebuie să se confrunte permanent în progresare cu ceea ce ea lasă în urma ei, trebuie să se rehotărască cum trebuie să-l aprecieze. Ea trăieşte orientată spre trecut, dar nu trăieşte din el.

Mult mai greu este de a încadra aici artele. În ele pot merge mână în mână cea mai profundă pietate faţă de operele vechilor maeştri cu cea mai intensivă luptă pentru nou, chiar cu opoziţia conştientă faţă de ei. Acolo unde formele stilistice domină creaţia, acolo ele se proiectează implicit în prezent; acolo unde ele ca atare devin explicite, acolo ele au devenit deja "obiective", – "obiecte" ale unei conştiinţe, în care se ştiu separate de ei (de cei vechi). Vechiul poate fi desigur respectat şi admirat, dar nu se mai simte ca ceea ce este propriu. Noul care iese la iveală l-a lăsat deja în urma lui. Noul mod de a vedea, auzi, simţi împinge continuu spre ceea ce îi este adecvat. El ca atare, în măsura în care este ceea ce se mişcă istoric, are legea lui proprie de mişcare şi trăieşte numai conform acesteia. În această privinţă, el este orientat spre trecut. El se manifestă pe sine însuşi, cum se manifestă operele sale în prezentul etern.

Aceste consideraţii sunt numai indicaţii şi indicatori direcţionali ai unor cercetări posibile, care nu trebuie să fie realizate aici ca atare. Ele nu pretind nici originalitate, nici completitudine în vreo privinţă. Pentru cercetările viitoare, ele au numai valoarea că au condus complet de la sine, de la starea de fapt existentă în problema istorică, la problema principală a fiinţei spirituale. Ele trimit deci de la problema procesului istoric şi structura sa, la problema structurii şi modului fiinţei a ceea ce se află în procesul istoric, adică a ceea ce "are istorie".

Într-adevăr, nu numai fiinţa spirituală are istorie. Desigur, orice istorie este de asemenea şi esenţialmente istorie a fiinţei spirituale. Popoarele, statele, omenirea nu sunt spirit ca atare. Dar fără intervenţia spiritului în ele, prefacerea care trece peste ele n-ar fi istorie. Orice spirit însă, acordându-i deci pondere mare sau mică, are fără îndoială istorie. Această teză sună astăzi ca ceva de la sine înţeles. Dar ea nu a fost totdeauna înţeleasă de la sine. Ea este judecata afirmativă fundamentală a istorismului. Ea este fundamental suficientă pentru a nu lăsa să se uite excesul istorismului.

Consideraţiile de faţă au arătat, deci, cum istoricitatea unui anumit prezent depinde de prelungirea trecutului, cum prelungirea prezintă anumite forme principale, şi cum acestea se schimbă multiplu, corespunzător structurii proprii

diferite a domeniului spiritului. Diferenţele care se prezintă aici nu sunt deloc temporale, ci din acelea care revin în orice situaţie temporală. Deci, ele ca atare nu sunt deloc diferenţe istorice. Dar cu toate acestea sunt distincţii care trebuie să fie la rândul lor condiţionate pentru structura procesului istoric.

De aici trebuie să rezulte în general următoarele: există condiţii ale structurii procesului istoric, care ca atare nu sunt deloc condiţii istorice. Astfel de condiţii pot fi perceptibile numai într-o examinare, care priveşte într-o altă dimensiune – oarecum perpendicular în timp. Căci ele se află în structurile esenţei – fie cea a fiinţei spirituale în general, fie cea a domeniilor spiritului sau a raportului ei cu acestea.

Aceste condiţii structurale se pot urmări ce-i drept şi înaintea problemei filosofic-istorice propriu-zise. Cu aceasta chiar nu este anticipată şi ultima. "Istorie" sunt, strict luate, nu procesele parţiale, cum se desfăşoară ele în domeniile singulare ale spiritului, ci în primul rând întretăierea lor, întrepătrunderea lor, stratificarea şi intercondiţionarea lor *într-un timp* şi *într-un eveniment total*, pe scurt unitatea lor concretă. Analiza condiţiilor structurale poate forma aici doar o muncă preliminară pentru filosofia istoriei. Calea este deci schiţată.

Trebuie să se ştie mai întâi ce este în general "spirit" în sensul istoric – spirit ca acela după care şi în care se desfăşoară procesele parţiale. Spiritul istoric nu este spiritul personal singular. El este un

fenomen total al altor ordini cantitative şi trebuie numit în această privinţă pe drept "spirit obiectiv". Ceea ce spune prin aceasta nu trebuie luat din metafizică – nici dintr-una idealistă, nici dintr-alta de altfel –, ci numai din analiza respectivei stări fenomenale extrem de bogate.

În al doilea rând, trebuie, să se clarifice ce este important la aceste obiectivări ale spiritului, care poartă şi conservă oarecum închis în "opere" un bun spiritual dincolo de schimbarea spiritului istoric. Modalitatea de fiinţare şi legitatea acestuia este evident alta decât aceea a spiritului ce dăinuie şi se schimbă.

Şi, în al treilea rând, trebuie creată pentru amândouă o condiţie preliminară: înţelegerea pentru spiritul individual sau personal. Ea va arăta că această sarcină nu este deloc cea mai uşoară. Dar constatarea, că persoanele par cel mai adesea date nemijlocit, aduce cu sine faptul că mersul cercetărilor trebuie să plece de la acest ultim punct al problemei.

PROBLEMA VALORII ÎN FILOSOFIA CONTEMPORANĂ*

I

Multitudinea de opinii doctrinare nu trebuie să ne facă să ne înşelăm asupra faptului că în vremea noastră, târziu dar fără echivoc, problema valorii a ajuns în faza unei mature decizii. O confundare cu problema scopului nu mai este posibilă astăzi. De aceea, până şi adversarii sunt de acord că scopurile constituie ceva ce se aşază pe temeiul unui sentiment preexistent al valorii, că, deci, valorile sunt condiţii pentru scopuri posibile.

Nu încape nici o discuţie asupra faptului că: (1) viaţa noastră este pe deplin înscrisă în planul valoricului; (2) acest conţinut valoric se prezintă în general amestecat cu opusul său, nevaloricul; (3) cu toate acestea dăinuie în noi cerinţa de a ne legitima în lume prin ceea ce este valoric şi (4) de a realiza valori. Aceste două cerinţe din urmă cuprind întreaga sferă a etosului.

---

* *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*, Actes du huitième Congr. Internat. de Philos. à Prague 1936, în: *Kleinere Schriften*, Bd. III: Vom Neukantianismus zur Ontologie, W. de Gruyter & Co., Berlin, 1958, p. 327-332.

Este de asemenea de constatat că şi alte valori decât cele morale joacă un rol în viaţă; e vorba anume de valori vitale, estetice, valori ale cunoaşterii ş.a. Fiecare dintre aceste grupe de valori îşi are problematica ei aparte, de care trebuie să facem abstracţie aci, în discuţie reţinând numai principiul general a ceea ce este valoros. Acesta converge în valorizarea practică.

În plus există un acord aproape deplin şi asupra faptului că valabilitatea valorilor în viaţă este supusă unei schimbări. Fenomenul central îl constituie aci multitudinea istorică a moralelor, a orientărilor culturale şi ideale, a tendinţelor dominante şi a orientărilor spirituale. Valori ca atare sunt date numai în conştiinţa valorii; se poate însă ca această conştiinţă să nu se bazeze pe unanimitate şi nici pe o valabilitate durabilă.

În fine, nu încape îndoială că această schimbare a valabilităţii îşi află terenul în raporturile de existenţă devenite istoriceşte, chiar schimbătoare ale vieţii umane. Căci omul este pus mereu în faţa altor sarcini, pe care nu le-a dorit, dar le-a provocat chiar prin comportarea sa. Ceea ce în puncte de vedere ideale trimite în direcţia unei soluţionări posibile, lui îi apare de fiecare dată drept valoare centrală; aceasta are pentru el actualitate, revendică valabilitate prerogativă.

II

Aici avem de a face cu opoziţia a două situaţii în care nu există unanimitate. Prima se referă la

conţinut. Cu privire la valori ca dreptate, libertate, tărie de caracter şi încă multe valori de bunuri nu încape nici o îndoială; cu totul altfel este situaţia în privinţa severităţii şi blândeţii, mândriei şi smereniei, cutezanţei şi prudenţei ş.a. Aceasta nu constituie însă o divergenţă principială, se poate face abstracţie de ea.

Principială, dimpotrivă, este însă discuţia dacă valorile în genere sunt ceva absolut ori relativ, dacă sunt dependente sau independente de stări reale ale lumii, dacă se supun sau nu opiniilor omului (sau chiar izvorăsc din acestea); în afară de aceasta, dacă existenţa lor se reduce la "valabilitatea" lor sau continuă să dăinuiască şi fără ele. În fine, se poate întreba dacă e îngăduit sau nu să se vorbească de o "fiinţă" a valorilor. În acest punct discutabil se ascunde întrebarea fundamentală: ce "sunt" propriu-zis valorile?

Tezele extreme trebuie de asemenea eliminate de aci: conceperea valorilor ca: (1) norme eterne fără relaţie cu realul şi (2) simple instituiri ale omului, în virtutea bunului plac al său. Cea dintâi a fost îndeajuns respinsă prin opera "luminilor" şi a istorismului, cea din urmă prin faptele eticii. Nici una nu-i potrivită cu fenomenele.

Urmarea este: există o anumită relativitate în valabilitatea valorilor, însă ea nu înseamnă dependenţa de părerile oamenilor. Dacă "valabilul în sine" şi "fiinţa subiectivă a logicului" cad, atunci care este sensul pozitiv al existenţei ei?

În chestiunea aceasta nu este vorba de obiecte de valoare (Wertobjekte); acestea ar putea fi create

ori nimicite, însă ființa lor valorică este cu totul altceva. Valorile sunt numai feluri (chipuri) ale ființei valorii (Wertvollsein) însăşi. Ele nu sunt create, însă sunt cumva "realizate"; căci nu stă în esența lor faptul de a fi reale. Dar dacă ele au o ființă, atunci aceasta este, în orice caz, altceva decât realitate.

III

Dar valorile nu există nicidecum în afara oricărei relații cu realul. Mai întâi există raportarea (relativitatea) lor la purtătorii valorii. Orice fel de valoare se poate prezenta numai într-o modalitate determinată a realului (valorile etice în persoane cu esențe "libere", cele estetice în perceperea sensibilă, valorile de bunuri în lucruri, raporturi, situații ş.a.); ea stă sau cade împreună cu ființa purtătorului ei. Dar aceasta nu înseamnă că valoarea ar fi dată deja o dată cu simpla ființă a purtătorului ei; în aceasta ea doar îşi află condițiile.

În afară de aceasta există în esență valoric receptată condiția opusă, relativitatea la ceea ce este valoros "pentru cineva". Valorile de bunuri sunt în genere, de pildă, numai un a fi valoros (Wertwollsein) "a ceva pentru cineva" (valoare nutritivă, valoare utilitară ş.a.); la fel sunt valorile vitale "pentru" ființa vie, cele estetice "pentru" cel ce contemplă. Chiar şi în valorile etice este un astfel de moment: fidelitate, siguranță, prietenie, iubire sunt valoroase "pentru" cel ce le prețuieşte. Aceasta este ce-i drept numai o valoare de bunuri aferente, însă ea îi aparține, totuşi, în mod esențial.

Comportamentul moral priveşte totdeauna persoane care sunt afectate de el, şi tocmai aceasta îl face important.

În al treilea rând există însă şi condiţionarea valorii prin tipul de situaţii. În orice fel de stare de lucruri în viaţă este valoros un alt comportament (în pericol-curajul, în emoţie-stăpânirea de sine, în relaţii-tactul, în concurenţă fairplay-ul). Aristotel spunea: fiecare virtute îşi are domeniul ei de fiinţare (περὶ τὶ), adică relativitatea ei la felul circumstanţelor de viaţă. Aci se înrădăcinează diversitatea binelui, precum şi lipsa de conţinut a unui principiu doar general.

De această din urmă relativitate ţine şi cea istorică, atât de invocată, care a fost tălmăcită ca "schimbare a valorilor". Se schimbă şi situaţiile de viaţă colectivă, cea economică, socială, politică; şi o dată cu configurarea acestora unele grupe de valori determinate devin actuale (adică decisive pentru viaţa însăşi), iar altele irelevante. Cele din urmă dispar totdeauna în conştiinţa valorică orientată în actual; cele dintâi, dimpotrivă, se mişcă spre centru, dobândesc recunoaştere generală (apreciată apoi după ele) şi în cele din urmă, se înalţă conştient către norme. Acest "valabil" istoriceşte al lor este urmarea devenirii actuale a recunoaşterii menţionate aci.

Este important să avem clar în faţa ochilor paralela dintre această relativitate istorică la situaţii generale de viaţă şi relativitatea particulară la o situaţie tipică, specifică. Astfel, de aici rezultă că fiecare relativitate a valorii este una cel puţin la fel

de caracteristică precum şi aceasta. Aşa cum riscul vieţii nu este valoros acolo unde ameninţă pericolul, aşa cum stăpânirea de sine este agitaţie gratuită acolo unde nu există patimi, la fel sunt lipsite de sens simţul civic într-un mediu de sclavie şi ascultarea oarbă într-un stat parlamentar. Valoarea unuia, ca şi a celuilalt persistă, numai că nu îşi află nici un spaţiu de joc; condiţiile realizării sale nu sunt date. Că lumea reală nu este pretutindeni şi totdeauna aşa cum ar trebui să fie ea pentru configuraţia actuală (Aktuellwerden) de valori determinate (şi pentru valabilitatea lor în conştiinţa valorii), aceasta nu se află în ea, ci în ceea ce devine (Gewordene) istoriceşte. Se poate constata însă în ea că valoarea a ajuns la actualitate şi valabilitate pretutindeni acolo unde raporturile s-au configurat într-un "anumit fel".

IV

Din acestea să lăsăm să decurgă consecinţele. Mai întâi considerarea subiectivistă că valorile ar fi o simplă funcţie a "valorizării". Nu există o relativitate a valorilor la opinie – fie aceasta a cuiva izolat sau a mediului de vieţuire –, deoarece, dimpotrivă, opinia (şi valorizarea) depind de faptul dacă valorile există şi sunt în momentul acesta actuale. Nimeni nu poate să se entuziasmeze pentru ceva ce în starea dată nu "este" entuziasmant. În fapt el ar putea chiar să greşească (poate să vadă eroism, acolo unde nu este), însă nu în evaluarea a ceea ce a vizat; astfel, el va preţui, pe bună dreptate, şi aşa-zisul eroism. Este imposibil

ca ceva să se învedereze ca valoros, dacă cel puţin la conceperea dată a faptelor, nu este şi valoros.

Mai departe următoarele: orice aşa-numită relativitate a valorii – chiar cea istorică – nu este relativitatea proprie a fiinţei valoroase însăşi, ci numai una: (1) a condiţiilor fiinţei înfăţişării (ivirii) sale şi a actualităţii sale în real şi (2) a "valabilităţii" în conştiinţa valorii. Căci aceasta din urmă se orientează după configuraţia actuală (Aktuellwerden). Deoarece orice condiţii ale fiinţei aparţin de materia valorii (adică de conţinutul ce revine valorii), întreaga realitate cade astfel de partea materiei valorii. Aceasta nu este dată chiar în orice timp; aristotelician vorbind: περὶ τὶ nu este totdeauna de faţă.

În afară de aceasta însă mai urmează: "dacă" este de faţă (dacă astfel sunt date condiţiile de fiinţare), atunci comportamentul "este" în orice clipă valoros – fără considerarea faptului dacă acesta şi este simţit de cineva ca valoros – precum şi dacă valoarea este sau nu "valabilă" în momentul acela. Este imposibil ca ceva care este valoros aici şi acum, să nu poată "să fie" realmente valoros de fiecare dată în aceleaşi împrejurări; dar nu este deloc imposibil ca el să nu poată fi considerat "valoros". A fi valoros nu e tocmai acelaşi lucru cu a fi considerat – ca-valoros (für-wertvoll-Gelten).

În felul acesta, dacă aşa-numita "relativitate a valorii" e mai degrabă doar neconfirmarea istorică a fiinţei ei actuale şi a valabilităţii ce decurge de aci, se dezleagă atunci enigma pentru

care ea se atribuie atât de perseverent valorilor înseşi: aceasta are loc datorită faptului că valabilitatea se ia totdeauna drept model de a fi al valorii însăşi. Ceea ce s-a dovedit, evident, o eroare, dar cu aceasta cade şi relativitatea fiinţei valoricului ca atare.

În oricare referire la schimbarea realului, valorilor le rămâne astfel un mod cu totul determinat de independenţă (caracter absolut – Absolutheit): tocmai cel al caracterului valorii însăşi, ori al fiinţei valoroase proprii (de pildă, fiinţa valoricului unei comportări determinate în împrejurări determinate). Acest caracter absolut apare cel mai clar în supratemporalitatea a ceea ce este valoros (Wertvollsein), chiar şi acolo unde realul valoros este doar efemer. Constituie o eroare a spune că numai ceea ce-i etern poate avea valoare eternă. Chiar şi efemerul are o valoare eternă. Caracterul său valoric constituie tocmai eternul în el. Valoarea unui lucru este tot aşa de puţin legată de durata acestuia, pe cât de legată este valoarea unei propoziţii de licărirea şi dispariţia înţelegerii ei în capul omului.

V

Pe această linie se poate uni relativismul îndreptăţit al valorii cu absolutismul tot atât de îndreptăţit al acesteia. Dacă ambele se mărginesc strict la fenomene şi nu construiesc teorii, atunci ele se înlănţuie şi se întregesc în mod armonic. Relativismului îi e de ajuns condiţionarea istorică

a fiinţei actuale şi a "valabilităţii", ceea ce este recunoscut şi de către adversari; pe de altă parte, absolutismul se mulţumeşte cu dăinuirea fiinţei valoricului, chiar şi acolo unde ea nu este actuală şi nu "valorează", ceea ce nu atinge faptul relativităţii istorice.

Ambele teorii conţin nu numai adevăr, ci sunt una pentru alta absolut indispensabile. Căci abia relativitatea valabilităţii arată ce este sensul unei existenţe independente; şi abia acesta relevă ceea ce poartă cu sine relativitatea. Dincolo de aceasta numai luate amândouă, împreună, pot să clarifice enigma conştiinţei valorii.

Dacă, însă sentimentul valorii este unul relativ la stări temporare, atunci el pare a fi şi nesigur. Deoarece noi nu avem însă nici o altă cunoaştere despre valori, ar însemna astfel că orice sesizare a valorii ar fi nesigură. Este deci important să se clarifice ce poartă cu sine "ne-valabilul" unor valori anumite într-un timp anumit, care, faţă de alt timp, constă în "valabilitate". Acest fenomen este clarificat pe deplin prin condiţionarea temporală a ceea ce fiinţează actual; acesta din urmă se întregeşte dar prin conceptul lui Scheler de "cecitate la valori", precum şi prin cel introdus de mine sub denumirea "îngustime a conştiinţei valorii". Pentru înţelegerea acestui fenomen nu e nevoie însă de acceptarea vreunei mistificări a sentimentului valorii. E de ajuns că orice percepere a valorii (Wertfühlen) este după conţinut limitată; căci nu toate valorile se pot sesiza concomitent, ele

fiind de recunoscut numai în măsura maturizării sentimentului valorii, – în dependenţă de configuraţiile istorice în continuă schimbare ale vieţii. De fapt, nici o conştiinţă a valorii nu recuză vreo valoare, pe care în genere o sesizează, dar ea cuprinde valori numai după legile deschiderii de sine ce îi este proprie.

Conceptul complementar necesar faţă de "îngustimea conştiinţei valorii" îl constituie "schimbarea (fluctuaţia) privirii valorice" şi a orizontului său, în interiorul domeniului valorilor. Văzută din perspectiva valorii, această schimbare înseamnă exact acelaşi lucru ca şi condiţionarea istorică a "valabilităţii"; căci ea decurge în timp şi se află în dependenţă cu raporturile de viaţă care se schimbă necontenit. În orice timp însă conştiinţa se află în legătură numai cu o parte a lumii valorilor. Şi această parte este în orice timp o alta. Valorile ca atare rămân însă nemişcate.

Ele nu se creează astfel nici numai de ceea ce este particular, nici de către spiritul obiectiv (aşa cum presupunea Hegel). Chiar epocile pot "veni în vizibil" numai pentru ceea ce "este". Spiritul însuşi este stăpânit de noi şi noi domenii valorice, bineînţeles întrucât ele însele există independent de acesta. În acest sens – şi numai în acest sens – se poate vorbi de o "fiinţă ideală" a valorilor. Nu este nicicum o fiinţă pentru sine (Fürsichsein), ci una în dependenţă de condiţiile diferite ale fiinţării. "În sine"-le acesta există numai în raport cu actele de cuprindere (sesizare) valorică.

VI

Forţele ce pun în mişcare conştiinţa valorii constituie adevărul relativităţii aparente a valorilor. Ele nu se află însă, nici numai în valori, nici numai în variabilitatea raporturilor de viaţă, ci chiar în automişcarea spiritului istoric. Văzută din această direcţie însă, mişcarea conştiinţei valorii este condiţionată atât "de sus" cât şi "de jos", concomitent însă şi mişcarea proprie a spiritului.

Spiritul unui timp este determinat în esenţă prin teme ce provin din el – nechemate, dar nu totdeauna fără participarea lui –, şi numai după apariţia lui devin pentru el actuale grupe determinate de valori (în timpuri de luptă-curajul şi eroismul, în timpul de construcţie politică – dreptatea şi simţul civic, în timpuri de dezvoltare economică – hărnicia şi probitatea ş.a.).

Dar, întrucât, valorile se arată în conexiuni reciproce şi în opoziţii, ele sunt cuprinse laolaltă şi în conştiinţa valorii; ele pot însă să se suprime una pe alta tocmai pornind de la ea: cele dintâi printr-un fel de afinitate între ele, cea din urmă prin afirmarea tiranică a unor valori izolate în conştiinţa valorii (fanatismul valorii).

În fine, orice viaţă spirituală priveşte încordată, chiar pornind de la sine, către noi valori. Ea abandonează ceea ce s-a întrebuinţat (uzat) întrucât s-a consumat şi dibuieşte în direcţia unor valori noi tocmai pentru că sunt noi. Toate normele au tendinţa să supravieţuiască în spiritul viu. Căci în cele din urmă spiritul devine cam aşa cum s-a

voit. Atunci valorile, către care el a aspirat, încetează de a mai fi hotărâtoare – şi aceasta nu pentru că situaţiile de viaţă se schimbaseră, ci întrucât ele însele s-au realizat – şi altele sunt împinse în locul lor.

Aceşti trei factori menţin în mişcare peregrinările conştiinţei valorii. Istoriceşte ei nu o lasă cu totul în repaus, constituie motivele unei revoluţii progresive neobservabile, constante, liniştite a conştiinţei valorii, care, ocazional, are parte şi de transformări cât se poate de vizibile. Dar valorile însele persistă, ca tot ce este ideal, şi nu sunt atinse de aceste transformări.

ETICA

*Introducere**

I. *Prima problemă fundamentală*

Tradiţia gândirii moderne pune filosofia, în pragul travaliului ei, în faţa a trei probleme actuale: ce putem şti, ce ar trebui să facem, ce ne putem permite să sperăm? A doua dintre ele valorează ca problemă etică fundamentală. Aceasta este în genere acea formă a integrării umane care conferă eticii caracterul unei filosofii "practice"; o formă a chestionării care pretinde a fi mai mult decât simpla prindere cognitivă a realului, şi totuşi, mai puţin decât arată în cele din urmă vederea şi speranţa umană.

Independent de orice garanţie a dobândirii, independent de cunoaşterea obiectivului condiţionat şi sesizabil, precum şi de încrederea în ceea ce este îndepărtat, exterior, absolut ea se află la mijloc, între realitatea dură a vieţii şi idealurile oscilante ale perspectivei vizionare, inaplicabilă vreunei realităţi ca atare, şi totuşi mai aproape de

---

* *Nicolai Hartmann, Ethik*, 2. Aufl., Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1935, p.1-16.

realitate decât orice teorie şi orice nostalgie, alăturată întotdeauna de ceea ce este real, din aceastã poziţie interogând şi având întotdeauna în faţa ochilor realitatea a ceea ce este nereal în lumea datului.

Ea provine din ceea ce este mai apropiat, din curgerea vieţii cotidiene fireşti, nu mai puţin decât din marile probleme hotărâtoare de viaţă, în faţa cărora particularul se vede situat din nou, undeva. Desigur, acestea din urmă sunt cele care, *prin* dificultatea lui pro şi contra permis odată, şi apoi niciodată, îl smulg dincolo de semiconştienţa reliefării, împingându-l spre o primă evaluare a vieţii sale, spre o perspectivă inevitabilă, de o imprevizibilă responsabilitate. Dar nici în mic nu este nicăieri altfel, deoarece situaţia în faţa căreia suntem puşi prezintă, atât în mic cât şi în mare, acelaşi aspect: ea ne împinge deodată spre decizie şi acţiune, iar în faţa acestui "trebuie să hotărâm" nu există scăpare. Ea nu ne spune însă cum trebuie să hotărâm, ce să facem, ce consecinţe suportăm şi ce trebuie să vrem.

În faţa întrebării "ce trebuie să facem" ne aflăm în orice clipă. Fiecare situaţie nouă ne-o prezintă drept nouă; pas cu pas în viaţă noi trebuie să-i răspundem din nou, inevitabil şi fără ca vreo putere să ne împiedice de la aceasta, adică să putem trece dincolo de necesitate. Iar la întrebări tot mai noi, acţiunea noastră, atitudinea noastră reală, răspunsurile sunt tot mai noi. Căci de fiecare dată acţiunea conţine chiar hotărârea convenabilă. Iar acolo unde nu ne-a fost conştientă, totuşi, o putem

recunoaşte ulterior, eventual pentru a o regreta. Dacă găsim dreptate în acel pro şi contra aceasta nu se află în întrebare şi nici în situaţie, pentru aceasta nu există nici o necesitate, nici o călăuzire prin altul. În acest caz fiecare se raportează la sine însuşi, ia hotărârea singur şi de la sine. Şi el singur poartă, dacă a greşit, răspunderea şi vina.

Dar cine întrevede însemnătatea acţiunii sale? Cine cunoaşte lanţul de consecinţe, cine îşi dă seama de proporţia responsabilităţii?

Faptul o dată consumat aparţine realităţii, şi nu mai poate fi făcut din nou neconsumat. Ceea ce a lipsit din el este irevocabil ratat, ireparabil în sensul strict al cuvântului. Situaţia este unică, nu se mai întoarce, este individuală ca tot ce este realitate. Dar ea este prezentă în mod irevocabil, este strâns împletită ca o verigă în corelaţia fenomenelor lumii. Acelaşi lucru este valabil pentru faptă, când aceasta are loc. Efectele ei atrag tot mai multe cercuri, modul ei de existenţă este o continuă producere. O dată împletită în existenţa umană, ea continuă să trăiască, nu mai moare; chiar dacă valurile care pornesc din ea şi se sparg în mod felurit, slăbesc, se restabilesc în curente mai mari ale cursului vieţii, ea este nemuritoare, ca tot ce este realitate.

Oricât de nereală şi de necauzală ar putea fi originea ei, o dată fixată în existenţa umană ea urmează o altă lege, legea realităţii şi eficienţei. Această lege îi conferă o viaţă proprie, o putere de a da forme sau a distruge viaţa şi fiinţa, faţă de care regretul şi disperarea sunt neputincioase.

Fapta creşte dincolo de făptaş, îl marchează, îl pune la punct fără milă.

Nu în orice comportare umană vedem însă lanţul de consecinţe. Dar orice are urmări, iar posibilitatea constă întotdeauna în faptul că ele atârnă greu, adesea cel mai mult acolo unde noi ne gândim cel mai puţin la aceasta. Şi ceea ce în mic este valabil pentru atitudinea particularului, valorează sporit şi pentru atitudinea unei comunităţi, a unei generaţii, a unei epoci. De ceea ce astăzi percepem, înţelegem, hotărâm, acţionăm, depinde, poate, viitorul generaţiilor. Viitorul culege întotdeauna ceea ce a semănat prezentul, după cum acesta culege ceea ce a semănat trecutul. În sens determinat, aceasta valorează şi acolo unde ceea ce este vechi s-a perimat, iar ceea ce este nou, neexperimentat urmează să se formeze, acolo unde pătrund la suprafaţă forţe tinere, se agită forţe întunecate necunoscute. Aici se vede că până şi modesta contribuţie a particularului la iniţiativa întregului se poate afla pentru secole sub povara unei nebănuite responsabilităţi.

Aici devine evidentă seriozitatea problemei "ce trebuie să facem". Se uită prea uşor adesea sensul actual al problemei de bază privitoare la simplele chestiuni cotidiene, ca şi când nu tocmai acestea ar fi cele care îşi au rădăcina aci şi pot fi interpelate numai de ele. Desigur, nu e ca şi cum etica filosofică ar urma să participe la discuţie pretutindeni, în mod nemijlocit. Sarcina ei nu o constituie programul actual, unilateralitatea luării de poziţie. Pe de altă parte, tocmai situarea la o

depărtare principială faţă de condiţiile date, faţă de prezent, de ceea ce este contestat, o face să fie liberă şi îi dă competenţa de a ne învăţa ceva în această privinţă.

II. *Demiurgicul în om*

Etica nu ne învaţă direct ceea ce urmează să se petreacă aici şi acum, în situaţia dată, ci, în general arată cum este alcătuit ceea ce urmează în genere să se întâmple. Sunt posibile multe şi diferite, care ar putea, în genere, să se petreacă. Nu se poate petrece însă în orice situaţie dată tot ce ar trebui în genere să aibă loc. Aici momentul, cu cerinţele sale, menţine spaţiul de acţiune în cadrul a ceea ce ne învaţă conştiinţa etică. Etica creează o bază generală, pornind de la care actualul se vede în mod obiectiv, ca din perspectivă. Sarcinile individului şi sarcinile epocii sunt faţă de ea cu totul particulare. Faţă de amândouă, ea păstrează aceeaşi distanţă, pentru ambele ea înseamnă ridicarea deasupra cazului, eliberarea de influenţa din afară, de sugestie, de falsificare, de fanatism. Etica nu are alte procedee decât vechea filosofie; ea nu ne învaţă judecăţi gata făcute, ci însăşi "judecarea".

Tocmai în acest sens, etica îşi asumă întrebarea "ce trebuie să facem". Ea nu determină, nu descrie, nu defineşte "ce"-ul propriu-zis al imperativului, însă dă criteriile după care acesta poate fi recunoscut. Acesta şi este motivul intern,

datorită căruia ea se situează deasupra oricărei dispute de orientări particulare, de interese şi partide. Perspectivele ei se comportă faţă de cele ale cotidianului particular şi public la fel ca cele ale astronomiei faţă de viziunea comună a lucrurilor. Cu toate acestea, tocmai punctele de vedere ale acelor orientări particulare îşi au justificarea numai în ea. Distanţa nu reprezintă separare sau desfacere, nici o pierdere a văzului, ci numai perspectivă, privire de ansamblu şi în idee, tendinţa spre unitate, totalitate, completitudine.

Caracterul "filosofiei practice" pierde aici orice îndrăzneală. Ea nu se amestecă în conflictele vieţii, nu dă nici un fel de prescripţii, care să facă aluzie la aceasta, nu este un codex de dispoziţii şi interdicţii, ca dreptul. Ea se orientează direct spre ceea ce este *creator* în om, care să se vadă în orice nou caz nou, şi în acelaşi timp să divinizeze ceea ce urmează să se petreacă ici şi colo. Etica filosofică nu este cazuistică şi nici nu trebuie să fie astfel niciodată; abia cu aceasta ar putea atunci să ucidă în om ceea ce trebuie să trezească şi să educe: creativitatea, spontaneitatea, contactul intern viu al omului cu ceea ce trebuie să fie, cu ceea ce este valoros în sine. Aceasta nu este o renunţare la înalta sarcină a "practicului". Numai astfel ea poate să fie practică: în măsura în care arată, întreţine şi maturizează tot ce este *practic* în om, respectiv ceea ce este activ şi apt pentru creaţie spirituală în el. Ţelul eticii nu-l constituie punerea sub interdicţie şi închistarea omului într-o schemă, ci ridicarea lui la deplina maturitate şi capacitate de răspundere.

Exprimarea *majoratului* intelectual al omului este adevărata transformare pe care ea o produce în om. Dar numai conştiinţa etică îl poate face pe acesta major.

În acest sens, etica este filosofie practică. Ea nu reprezintă formarea vieţii omului peste capul omului, ci mai degrabă atragerea omului spre formarea liberă a propriei vieţi. Ea este ştiinţa sa despre bine şi rău, care îl pune în egalitate cu divinitatea, forţa şi competenţa sa de a se insera în fenomenele din lume, participarea sa la producerea realităţii. Ea este instruirea lui pentru a-şi realiza menirea în lume, cerinţa de coparticipare la demiurgic, la crearea lumii. Căci crearea lumii nu este completă cât timp omul nu-şi îndeplineşte faţă de ea obligaţia sa de creator. El însă neglijează s-o facă, deoarece nu este pregătit, nu se află la înălţimea umanităţii sale. El trebuie mai întâi să-şi îndeplinească obligaţiile faţă de sine însuşi. Acţiunea de creare, care îi revine în lume, este inclusă în autocrearea sa, în înfăptuirea etosului său.

În etosul omului se află laolaltă două elemente: haoticul şi demiurgicul. În haotic se află posibilităţile sale, dar şi pericolele sale; în demiurgic se află menirea sa. Să o realizezi înseamnă să fii om.

Spre demiurgicul din om se îndreaptă etica. Aici gândirea omului se află în căutarea şi găsirea de căi spre sensul vieţii. Astfel ea este gândire practică, înfăţişează viaţa din unghiul ei de vedere. Etica nu este prima şi fundamentala filosofie, iar

cunoaşterea ei nu este nici prima ştiinţă, nici cea mai sigură. Ea este, totuşi, un primat al filosofiei în alt sens: prima şi intima ei dorinţă, competenţa sa responsabilă, a ei μέγιστον μάθημα. Patosul ei este unul involuntar, condiţionat din interior. Domeniul ei este un adyton natural al înţelepciunii, unul veşnic esoteric, măsurat cu cel al înţelegerii şi al conceptelor pregnante în faţa cărora şi cel mai înţelept îşi opreşte pasul plin de respect. Şi totuşi, ea este ceea ce e aproape şi foarte perceptibil, tot ceea ce este dat şi ce este comun. Ea reprezintă primul şi actualul interes filosofic din om; din punct de vedere istoric, se deosebesc, în funcţie de acest interes, mitologicul şi filosoficul. Ea este izvorul şi cel mai intim resort al gândirii filosofice şi, probabil, al tuturor cugetărilor umane în general. Şi ea este ultimul ţel şi cea mai îndepărtată perspectivă tocmai a acestei gândiri şi semnificări. Că trăieşte în viitor, cu privirea aţintită întotdeauna înspre depărtări, spre ireal şi vede actualul însuşi sub aspectul viitorului, aceasta ea o datorează faptului că trăieşte în supratemporal.

III. *Sensul "practicului" în filosofie*

Ceea ce trebuie să facem este mai greu de spus decât ceea ce putem să ştim. Cunoştinţelor nu le stă în cale nici un obiect solid, de nemişcat, existent în sine. Ideea despre el poate fi redusă la o experienţă a lui. Ceea ce nu există în faţa datelor experienţei este fals. Ceea ce însă trebuie

să facem noi rămâne încă nefăcut, ireal, fără o experienţă în sine, dată în prealabil. Aşa ceva se poate realiza abia prin acţiune. Se caută însă "ce"-ul acestei acţiuni, şi anume pentru a stabili abia după aceea acţiunea.

Aici lipseşte opusul constant, prezenţa. Ideea trebuie să anticipeze aceasta până ce va fi prezentă. Îi lipseşte corectivul experienţei, care este prezentat numai în sine însuşi. Ceea ce poate fi recunoscut aici, în general, trebuie în mod necesar privit *a priori*. Autonomia acestui apriorism poate fi, desigur, mândria conştiinţei morale; în ea se află însă şi dificultatea misiunii ei. Ce fel de autenticitate are cunoaşterea etică, atunci când îi lipseşte orice criteriu? Oare nobleţea atitudinii umane este o dovadă evidentă atât de sigură, încât nu ar putea fi disputată nici măcar atunci când se spune în mod dictatorial: trebuie să faci! Oare nu este acesta condamnat să plutească veşnic în ipotetic? Oare aici nu domneşte, de la caz la caz, multă discrepanţă, relativitate, subiectivitate, deosebire? Ceea ce trebuie să fac eu azi, în anumite condiţii, s-ar putea ca mâine, în condiţii schimbate, să nu mai trebuie să fac şi, probabil, niciodată în viaţă?

Prin urmare, este limpede că aici se strecoară din nou perspectiva falsă a cazuisticii, situarea apropiată faţă de singular şi de ceea ce este dat. Cu toate acestea, problema distanţei de actual nu se poate soluţiona. Cine a vrut să ştie unde este limita întrebării îndreptăţite a "ce"-ului imperativului? Interesul practic se află, totuşi, întotdeauna direct

lângă ceea ce este actual, pe care îl ameninţă mereu că îi scurtează restul perspectivei. Aşa se face că obiectul eticii, în pofida generalităţii şi demnităţii care îi revine, se află, totdeauna sub cea mai adâncă bănuială.

În acest sens, etica este din nou domeniul cel mai des controversat al filosofiei. Există oare o unitate a moralei? Etosul însuşi nu variază după popoare şi perioade? Şi trebuie să credem oare că esenţa a ceea ce este bun în sine se modifică după perspectiva actualului? Oare aceasta nu ar însemna să negăm din nou acea autonomie a etosului, să punem la îndoială sensul propriu-zis al imperativului şi pe cel al binelui?

Astfel ni se prezintă etica, chiar la primul pas înainte de aporia de bază: cum se pot dobândi principiile etice şi cum putem fi siguri de ele? Nici o experienţă nu ni le poate oferi; spre deosebire de ceea ce trebuie cunoscut, ele trebuie cercetate. Acolo unde, de fapt, le examinăm în opoziţie cu realul şi le găsim situate ca cerinţe, acolo le găsim întotdeauna schimbătoare, deplasabile, înşelătoare, contestabile, de fapt în alte sfere ale vieţii morale, nestatornice, mulate, schimbate, contestate. Prin urmare, pe ce trebuie să se sprijine etica ca ştiinţă?

Acesteia îi corespunde unicul sens al "practicului" în etică. În alte domenii ale cunoaşterii practice ştim întotdeauna, din altă parte, care este, în cele din urmă, ţelul lor. În tehnică, în igienă, în jurisprudenţă, pedagogie, în toate, ţelurile sunt bine stabilite, sunt prevăzute;

se caută numai mijloace şi căi. Etica este însă practică într-un alt sens, s-ar putea spune, chiar într-un sens invers. Ea trebuie să indice singură scopurile datorită cărora sunt prezente toate mijloacele, şi chiar ţelurile superioare, absolute, care niciodată nu vor putea fi înţelese ca mijloace pentru altceva. Dacă, pe lângă aceasta, în anumite limite, o etică a mijloacelor poate exista pe drept, accentul cade, totuşi, pe scopuri.

Prin urmare, sensul a ceea ce este practic este de fapt cel invers, decât în celelalte domenii. Cum se găsesc scopuri bune absolut ireductibile? Ce cale a cunoaşterii duce spre ele, căci nu sunt dobândite din nimic real sau nici din ceva controlabil? Aceasta este aporia care se află în întrebarea "ce trebuie să facem?"... Ea este de o dificultate unică, este proprie numai eticii, reprezintă o parte din esenţa ei. Şi totuşi, este incontestabilă, este dată omului pentru care ea este indispensabilă. Oricum, fiecare trebuie să o soluţioneze pentru sine, şi dacă nu cu gândul, atunci cu siguranţă, cu fapta. Omul nu poate să facă nici un pas în viaţă fără ca de fapt, să o soluţioneze într-un fel sau altul. Este cea mai înaltă cerinţă în faţa căreia el este pus. Dificultatea ei constă în corelaţia necesară a acelei demnităţi a autonomiei, a acelui suprem privilegiu, care evidenţiază etosul omului. De ea depinde omul atâta timp cât trăieşte.

Semeaţa putere nu i-a fost dată pentru acţiuni inutile. Ceea ce se află în joc este întotdeauna el însuşi, inclusiv tocmai această putere a sa. Căci şi pe aceasta o poate rata, o poate pierde.

Dar toate acestea constituie numai o parte a problemei etice fundamentale. Cealaltă parte este mai puţin actuală, mai puţin sare în ochi, şi te obligă mai puţin; în schimb ea este universală, atinge mai mult întregul din om şi viaţa omului. Prima problemă s-a referit la el numai prin acţiunea lui, iar la lume numai prin ceea ce există în sfera acţiunii lui. Cu cât această sferă a puterii este pentru el mai presantă, cu atât acea secţiune din existenţă, care reclamă de la el o exigenţă, îl împovărează cu o mare responsabilitate, se adresează hotărârilor, deciziilor sale, voinţei sale – el, fiind în lume, totuşi, numai o mică părticică trecătoare.

Dar atitudinea interioară a omului, *etosul său ca luare de poziţie*, acceptare şi respingere, respect şi dispreţ, dragoste şi ură indică un alt mediu, de necomparat. Această luare de poziţie îşi are, desigur, intensitatea ei maximă numai într-o anumită apropiere a eului; ea păleşte o dată cu raza în creştere, de la o anumită distanţă având doar caracterul unei nuanţe a sentimentului care vibrează uşor, la început neobservat. Dar acest raport de încordare nu încetează cu totul niciodată. El însoţeşte, poartă conştiinţa cunoscătoare, ca o uimire, ca interes, şi, în cele din urmă ca moment teoretic de încordare a voinţei de înţelegere, până la limitele forţei sale de percepere. O conştiinţă pur teoretică a obiectelor este, prin urmare, o simplă

abstracţie. În realitate, întotdeauna atitudinea practică o însoţeşte ca un curent subordonat, şi uneori izbucneşte plină de forţă şi deranjează prudenţa contemplării.

În acest caz, nu este vorba de vreun efect în afară, de vreo decizie cu urmări grave. Aici nu porunceşte nici un imperativ. Cu toate acestea, şi în simplele luări de poziţie interioare se află ceva de înaltă actualitate şi plin de responsabilitate. Căci esenţa proprie a omului nu este indiferentă faţă de volumul şi tăria ei, ci se extinde şi creşte concomitent cu ea, şi tot împreună cu ea se micşorează.

Pentru cel ce trece insensibil prin faţa oamenilor şi a soartei lor, pe care nu-l mişcă ceea ce zguduie, pe care sublimul nu-l înalţă, pentru acela este zadarnică viaţa; el nu are nici o parte din ea. Cui îi lipseşte organul necesar pentru sensul raporturilor vitale, pentru inepuizabila însemnătate a persoanelor şi situaţiilor, a relaţiilor şi a celor ce se întâmplă, pentru acela lumea rămâne fără sens, iar viaţa lipsită de însemnătate. Golul exterior şi uniformitatea vieţii sale este reflexul golului său interior, al orbirii sale morale. Căci lumea reală, în care el se găseşte, valul vieţii umane, care îl poartă şi îl conduce, nu duc lipsă de variabilitate şi plinătate. Ieşirea sa din gol în mijlocul abundenţei este propria sa nesocotire a vieţii. Astfel, pentru esenţa morală a omului există întotdeauna, alături de strânsa actualitate a acţiunii şi imperativului, o a doua cerinţă constantă: participarea la plinătate; să fii sensibil la ceea ce

este important, să fii deschis pentru tot ce reprezintă sens şi valoare.

Această cerinţă este interioară, mai tăcută, mai discretă decât cea a imperativului şi a hotărârii voinţei. Şi totuşi, în fond, ele sunt înrudite, este aceeaşi pretenţie, veşnic nouă şi viabilă, a deciziei interioare pro sau contra. Ea pretinde aceeaşi luare de poziţie morală, pe baza aceleiaşi autonomii interioare, a aceloraşi principii etice.

Etica filosofică a nesocotit destul de des aceasta, s-a lăsat orbită de forţa mai actuală, mai elementară a celeilalte cerinţe, şi prin această unilateralitate a avut repercusiuni deformante asupra desfăşurării etosului uman. Orice etică pură a datoriei şi a imperativului, orice morală pur imperativă comite această greşeală, anume greşeala ignorării plinătăţii vieţii. Cine se află pe calea unui asemenea rigorism poate întreba, complet lipsit de înţelegere: la ceea ce este valoros nu trebuie oare, întotdeauna, mai întâi, să renunţăm? Oare valoarea morală nu este în genere, potrivit esenţei sale, un etern neant, ceva ce trebuie să fie? Există oare în lume valori realizate? Cel care pune asemenea întrebări nici nu observă ce nesocotire a vieţii, ce lipsă de recunoştinţă şi de insolenţă îl ţine prizonier. Ca şi cum realitatea ar trebui, în mod necesar, să fie rea şi inferioară valoric! Ca şi cum de la sine, viaţa omului ar fi un joc contrar sentimentului, lumea ar fi o vale a plângerii, iar întreaga existenţă l-ar aştepta numai pe el, ca abia prin voinţa şi acţiunile lui să obţină lumină, sens şi valoare!

Etica pură a imperativului este amăgire morală, este orbire valorică faţă de ceea ce este real. Nu este de mirare că, din punct de vedere istoric, îi calcă pe urme tocmai pesimismul. Nimeni nu suportă viaţa într-o lume devalorizată şi lipsită de har.

V. *Cea de-a doua problemă fundamentală*

Dacă s-a reţinut că aceleaşi valori, care singure pot să conducă voinţa şi acţiunea noastră, ni se realizează în viaţă de mii de ori, punându-ne faţă în faţă cu persoane şi situaţii, raporturi şi întâmplări, că ele ne înconjoară în fiecare minut, ne poartă şi ne umplu existenţa cu lumină şi strălucire, mult dincolo de puterea noastră limitată de percepere, atunci ne aflăm în mod nemijlocit în faţa celei de-a *doua probleme fundamentale a eticii*: de ce este bine să ai ochii deschişi pentru a participa la aceasta? *Ce este valoros în viaţă, în lume în general?* Ce merită să-ţi însuşeşti, să înţelegi, să respecţi, pentru a fi om în deplinul sens al cuvântului? De ce ne lipseşte încă sensul, organul pe care noi abia trebuie să-l fondăm, să-l intensificăm, să-l educăm în noi?

Această întrebare nu este mai puţin importantă şi mai puţin serioasă decât cea în legătură cu imperativul acţiunii. Într-adevăr, ea este infinit mai amplă în conţinut, mai bogată, mai cuprinzătoare. Ea include, într-un anumit sens,

chiar şi pe cea în legătură cu imperativul acţiunii. Căci cum pot eu să cunosc ce am de făcut, câtă vreme nu ştiu care este valoarea şi nonvaloarea în cadrul situaţiilor în a căror apropiere de mine este pusă numai cerinţa adresată deciziei, voinţei şi acţiunii mele! Dacă nu voi bâjbâi în întuneric, dacă nu sunt expus nici unei erori, trebuie neapărat să distrug ceea ce este valoros, cu neîndemânarea mea care, probabil, că este irevocabilă, ca tot ce este real?

În felul acesta, cea de-a doua întrebare se situează deasupra celei dintâi. Ea se dovedeşte a fi, de fapt, premergătoare, condiţionată.

Şi aşa cum semnificaţia ei practică actuală se supraordonează, tot aşa şi cea mai general metafizică. Cu toate acestea, sensul existenţei omului nu este epuizat prin sublinierea menirii sale aparte, în raport cu creatorii şi făuritorii lumii. La ce ajută acţiunea, dacă ea se stinge în operă? Unde este sensul creării însăşi, atunci când ceea ce este creat nu îl cuprinde, când nu există înţelegere deplină a sensurilor? Oare nu este acesta sensul metafizic al omului într-o lume asemănătoare, în care şi el acţionează şi înfăptuieşte ceva, ca ea să aibă sens pentru el? Lumea are, totuşi, numai în el conştiinţa, existentă pentru sine. Ceea ce el este pentru lume nu ar putea nici o altă fiinţă a ei să fie. Micimea sa cosmică, instabilitatea şi slăbiciunea nu impietează nicidecum asupra măreţiei sale metafizice, şi nici asupra superiorităţii sale faţă de existenţa creaţiilor inferioare.

El este subiectul printre obiecte, este un cunoscător, un ştiutor, are trăire, este participant,

oglindă a existenţei şi a lumii, şi, în acest înţeles, este, de fapt, sensul lumii. Această perspectivă nu constituie un tablou fantezist, arbitrar, speculativ. Ea este expresia sobră a unui fenomen care se înţelege bine, dar nu se lasă până la capăt interpretat: *fenomenul poziţiei cosmice a omului*. Noi nu ştim dacă mai există şi altă oglindă a lumii decât cea existentă în această conştiinţă umană a noastră. Fantezia îşi poate permite aici spaţiu de acţiune, dar aceasta nu schimbă cu nimic poziţia în lume a omului. De aceasta suntem siguri, cunoaştem acest lucru şi aceasta este de ajuns pentru a recunoaşte în ea sensul metafizic al existenţei omului. Omul poate fi şi o oglindă tulbure a realităţii, *el este*, totuşi, unic, şi în el se reflectă tot ceea ce fiinţează. Pentru el aceasta are un sens. Dacă l-ar fi avut şi fără om sau dacă lumea fără conştiinţă ar fi lipsită de sens, aceasta scapă aprecierii umane.

Sensul existenţei omului nu se epuizează în simpla captare a tabloului. Participarea obiectivă, atitudinea pur teoretică a conştiinţei sale, este, după cum s-a mai spus, o abstracţie. Omul este în primul rând practic, în al doilea rând abia teoretic. Intuirea sa este din capul locului *luare de atitudine*. Participarea sa la apariţia şi petrecerea evenimentelor este o participare cu sentiment, interes, cu sentimentul valorii. Luciditatea lipsită de părtinire a gândirii este un produs secundar distilat. Iar aici este aşezat totul acum pe forţă, proporţie şi orientarea corectă a sentimentului de valoare. Fenomenul obişnuit îl constituie îngustarea sentimentului de valoare, egoismul, deficienţa în simţirea împreună cu

mediul perceptibil al realităţii. Pentru majoritatea oamenilor limita intereselor înguste din viaţă, a celor actuale, relaţia eului dictată de impulsul momentului este totodată limita lumii lor morale. Viaţa acestei majorităţi este o viaţă limitată, minimalizată, un tablou deformat al omenirii.

De fapt, nu este deloc nevoie de mari perspective metafizice în a câştiga etalonul pentru această stare de inferioritate morală a unei astfel de mărginiri. Obtuzitatea sentimentului valoric poartă pecetea sărăciei spirituale interioare a minţii. Ea se răzbună în mod nemijlocit pe oameni. Ei îi corespunde sărăcia morală, viaţa goală, iar necazurile existenţei îi sunt o povară pentru care viaţa nu merită să fie trăită. Nu de la o viaţă îmbelşugată vine dezgustul de viaţă, ci de la mizeriile vieţii.

Şi în ce contradicţie flagrantă se află sărăcia cu belşugul vieţii reale, al vieţii care este întotdeauna prezentă şi ne înconjoară din belşug! Tragedia omului este aceea a flămândului care stă în faţa mesei puse şi nu întinde mâna, deoarece nu vede ce se găseşte în faţa lui. Căci lumea reală este inepuizabilă în belşug, viaţa reală este impregnată şi prea plină de valoare, şi ori de unde o apucăm, ea este numai miracol şi măreţie.

Desigur, aceste afirmaţii nu se lasă "dovedite", ca atunci când nimănui nu i se poate dovedi că există ceea ce el nu este în stare să vadă. Şi dacă aici, unul poate deschide ochii celuilalt – indiferent dacă etica poate să o facă – aceasta

trebuie să rămână sub semnul întrebării. În general însă este foarte posibil să înveţi să vezi, este posibil un deşteptător al simţirii, o formare şi o educare a funcţiei valorice. Există o conducere morală, o introducere în abundenţa de valori a vieţii, o deschidere a ochilor prin propria vedere, o *cedare* a unei părţi prin propria participare. Există educaţie spre a deveni om, tot aşa cum pentru el există autoeducare.

VI. *Conţinutul valoric al persoanei şi al situaţiei*

Cerinţa în faţa căreia ne aflăm trebuie să înceapă cu simpla întrebare: de ce oare continuăm să trăim fără să dăm atenţie acestui fapt? Care este lucrul care ne scapă?

De fapt, aici se află întreaga dificultate. Ea nu poate fi înlăturată printr-o simplă demonstraţie. Pentru fiecare conţinut de valoare trebuie trezit simţul propriu al valorii. Conţinutul valoric se află pretutindeni. Îl vedem tot timpul foarte aproape de noi şi totuşi, nu îl vedem deloc. Fiecare persoană, fiecare particularitate umană este plină de conţinut valoric, este semnificativă şi unică până departe, în cele mai imponderabile nuanţe. Ea este o lume în mic, şi nu numai ca structură proprie a existenţei, ci şi ca structură proprie a valorii. Nu mai puţin şi fiecare persoană reală ce ne stă în faţă, fiecare situaţie, aşa cum o cere o mai largă

sau mai strânsă corelaţie a vieţii: ea este de fiecare dată un complex de legături, încordări şi soluţii care se încrucişează, o intersectare de convingeri, pasiuni, motive, sentimente, liniştite sau şi zgomotoase, dure, acte de subiectivism; totul altfel legat unul de altul şi condiţionat reciproc, relativ intens şi complicat, supraagitat de dezlănţuitele simpatii şi antipatii şi ridicate la cel mai înalt nivel al etosului, trăit, în cele din urmă, din nou ca un întreg de conştiinţă a situaţiei, mai luminoasă sau mai întunecată, a celor ce participă şi opun rezistenţă, trăit ca întreg şi totodată ca tablou general subiectiv deformat al concepţiei tot atât de plastice a participanţilor. Niciodată situaţia etică nu apare în persoană, întotdeauna ea este altceva, dincolo de ea, ceva ce stă nemişcat, deşi fără ea nu există nimic. Şi ea este un cosmos pentru sine, cu propriul ei mod de a fi şi cu legitate proprie, pentru persoană nu mai puţin determinată decât aceasta pentru ea. Iar existenţei proprii îi corespunde valoarea intrinsecă. Şi situaţiile sunt ceva individual, fiind numai o dată şi fără revenire. Pentru cel ce s-a aflat într-o situaţie şi nu a sesizat-o, pentru acela ea este pierdută, scăpată iremediabil, risipită.

Acum însă viaţa noastră umană, privită din aproape, nu constă în nimic altceva decât în lanţul care nu se rupe al situaţiilor ce vin şi pleacă, de la raporturile de moment cele mai fluente, cele mai întâmplătoare, la legăturile cele mai intime, pline de greutate, durabile, care leagă un om de altul.

Viaţa în comun şi cea individuală îşi au rădăcinile în ele, se reflectă în ele. Ele constituie terenul pe care apar conflictele şi presează spre decizie. Ele constituie conţinutul speranţei şi dezamăgirii, al înălţării sufleteşti şi al suferinţei, al entuziasmului şi slăbiciunii.

Atunci când poetul ne prezintă plastic în faţa ochilor situaţia omului, vedem uşor acest conţinut al ei de abundenţă etică; căci simţim deodată conţinutul ei valoros, oricum indirect, chiar şi în întuneric şi fără a fi conştienţi de structura valorică deosebită, complexă. Atunci simţim măreţia şi importanţa la care s-a ridicat.

În viaţa reală sensul este însă altfel decât în arta dramatică: lipseşte măiestria deosebită care conduce, care, pe neobservate, aduce pe primul plan ceea ce este important, astfel încât devine vizibil şi pentru ochiul obişnuit. Viaţa este pretutindeni o dramă. Iar dacă am putea privi întotdeauna tot atât de plastic situaţia în care ne aflăm, aşa cum vede poetul viaţa, ne-ar apărea tot atât de bogată şi plină de valoare ca şi în creaţia sa. Dovadă este faptul că noi, făcând retrospectiva vieţii noastre lipsite de sens, care s-a scurs, punem accentul valoric tocmai pe acele momente, care ne apar în deplina lor concretizare şi belşug de situaţii, independent de faptul dacă şi conştiinţa noastră valorică de atunci ajungea sau nu la conţinutul ei etic; şi adeseori o facem în contradicţie cu sentimentele noastre vechi nematurizate, eventual în durerea ascunsă pentru ceea ce, dus pentru totdeauna, a fost al nostru şi totuşi nu a fost al nostru.

VII. *Despre trecerea pe lângă ceva*

Trecerea pe lângă ceva constituie un capitol caracteristic în viaţa omului. Dacă vrem să facem abstracţie de toate cele pe lângă care trecem neatenţi, fără să aruncăm o privire, fără să avem vreun sentiment valoric pentru aceasta, la sfârşit ar rămâne ceva din cursul vieţii noastre care, într-adevăr, spiritualiceşte, ne-a aparţinut. Căile vieţii se încrucişează în mod diferit. Nenumăraţi oameni se întâlnesc cu alţi oameni. Dar puţini sunt cei care "văd" cu adevărat, în sens etic; puţini sunt cei pentru care unul sau altul are privire participativă, am putea spune iubitoare, căci privirea plină de sentimentul valorii este privire iubitoare. Şi invers, cât de puţini, cei de care el însuşi este "văzut!". Se întâlnesc lumi, se ating doar superficial. În adâncime rămân neatinse, solitare şi se îndepărtează din nou. Sau merg paralele o viaţă de om şi mai mult, legate în mod exterior, poate încătuşate una de alta, şi totuşi rămân închise una alteia. Desigur, nu orice om poate şi trebuie să se recunoască şi să se piardă în orice. Tocmai participarea mai profundă rămâne singulară şi exclusivă. Dar nu este totul astfel, încât în această trecere generală pe lângă ceva, un oarecare trece încoace şi încolo cu dorinţa liniştită în inimă de a fi "văzut", de a fi sesizat, simţit, luat în seamă de un om? Şi nu se vede fiecare de sute de ori neînţeles, neglijat, trecut cu vederea? Oare întreaga mare dezamăgire generală a vieţii nu constă tocmai în aceasta: să pleci cu mâna goală, cu inima plină

de dor, să fii în zadar prezent pentru alţii, să fii respins, să nu fi văzut, simţit, reflectat şi apreciat de către aceştia?

Aceasta este soarta umană. Dar nu este chiar culmea absurdului când se consideră că, în fond, fiecare ştie care este dorinţa celuilalt de la prima privire, şi, totuşi, trece mai departe fără să fi văzut cum un individ rămâne singur cu durerea ascunsă a singurătăţii sale?

Oare numai graba şi nemulţumirea din propria viaţă sunt cele ce reţin pe fiecare? Sau intervin aici şi îngustimea privirii valorice şi cătuşele eului fascinat al individului, incapabil de a întinde o mână?

Este neîndoielnic că, pe lângă întreg egoismul natural, pe lângă teama omenească şi falsa mândrie, există, înainte de toate, incapacitatea de a "vedea" moral. Nu ştim pe lângă ce bogăţii trecem zilnic, nu bănuim ce pierdem noi, ce ne scapă, de aceea trecem pe lângă totul şi mergem mai departe. De aceea, bogăţia celor mai înalte valori ale vieţii este risipită de noi. Ceea ce dorim mai fierbinte este prezent pentru noi în nenumăratele inimi omeneşti. Dar noi lăsăm aceasta să se distrugă şi plecăm cu mâna goală. Bogăţia etosului omenesc se îmbolnăveşte şi moare datorită meschinăriei inculturii privirii etice, a privirilor aceloraşi oameni pentru acelaşi etos uman.

Şi, în mare, nu se reîntoarce aceeaşi privire mărită şi mai înăsprită? Nu există o participare şi o înţelegere etică şi, în mare, şi o trecere pe lângă ceva mai departe, în linii mari? Oare particularismul partidelor nu este acelaşi în viaţa statului,

şovinismul nu este acelaşi lucru în istoria lumii? Un popor este orbit în faţa particularităţii şi a menirii în lume a altui popor. Spiritul de partid însă este orb faţă de îndreptăţirea şi valoarea politică a partidului advers. Fiecare comunitate de interese îşi cunoaşte numai ţelurile ei proprii, trăieşte numai pentru ele, ţese în ele viaţa întregului precum şi pe cea a individului. La fel trăieşte şi individul în faţa adevăratei vieţi a întregului; nu aceasta îi este lui sfânt, ci în exclusivitate viaţa grupului său, aşa cum o găseşte vârâtă cu forţa în strânsele formule ale vremii sale şi ale înţelegerii sale. Nimeni nu trăieşte privind marile conexiuni care alcătuiesc viaţa proprie a întregului; nimeni nu simte viu pulsul istoriei. Şi totuşi fiecare se află în mijlocul acesteia, este la rândul său în centrul acţiunii şi este chemat să vadă şi să *co-modeleze* întregul. El trăieşte mai departe în epoca lui, pe lângă valorile şi sarcinile lui, pe lângă propria-i viaţă dată numai lui, contemporanului. Este de mirare că în perioada în care abundă adepţi şi conducători de partid se simte lipsa cetăţenilor şi a oamenilor de stat?

Desigur, dincolo de aceasta există o conştiinţă istorică, cu alte cuvinte o ştiinţă a istoriei care reface întregul. Dar această conştiinţă nu ţine pasul cu viaţa istorică. Ea se reconstituie, abia ulterior, din urmele unei vieţi salvate, prezintă de la depărtare epigonică un palid tablou general al celei pe lângă care trecem de-a lungul vieţii şi care nu mai este viaţa noastră. Vine prea târziu. Nu mai poate înlocui conştiinţa valorică participativă a contem-

poranilor. Îi lipseşte nemijlocirea a ceea ce se află în ea şi entuziasmul coparticipării. Interesul epigonului nu este un corelat de aceeaşi condiţie al vieţii istorice. Trecutul nu mai profită de iubirea sa, iar ceea ce a trecut nu-i mai răspunde la iubire.

Lumea morală în mic şi lumea morală în mare sunt teribil de asemănătoare. Ele se reflectă una în alta, mai fidel decât poate să creadă un individ naiv. Cel care, luat ca individ, nu priveşte în jurul său cu iubire, iar ca cetăţean va nesocoti şi va urî, acela ca cetăţean al lumii va semăna calomnie şi dezbinare. Să treci înainte pe lângă oameni, să treci înainte pe lângă comunităţi, să treci înainte pe lângă momentul istoric universal, aceasta înseamnă acelaşi aspect al aceluiaşi etos, aceeaşi plecare cu mâna goală, aceeaşi autocondamnare şi autodistrugere. Înseamnă aceeaşi orbire în faţa valorii şi aceeaşi risipire de valori. Numai o dată unei generaţii îi este dat ceea ce nu se mai repetă nici în cadrul ei şi nici în cel al vreunei alte generaţii; numai o dată îi este oferită individului acea bogăţie a momentului. Iar aceasta constituie acelaşi păcat faţă de sensul vieţii, ca şi faţă de sensul metafizic al existenţei umane, acelaşi nonsens.

VIII. *Omul modern*

Dacă există o trezire a conştiinţei valorii, atunci epoca noastră este aceea care are nevoie de

ea. Nimeni nu poate aprecia cât este de posibilă aceasta. Şi pentru filosofie poate fi dificilă o asemenea sarcină, şi totuşi şi pentru filosofie există aici un teren de lucru. Există prejudecăţi pe care numai ea le poate dezrădăcina. Şi există stări opuse de sentiment a căror semnificare şi interiorizare pot fi foarte bine preîntâmpinate.

Viaţa omului de astăzi nu este favorabilă unei aprofundări. Ea duce lipsă de linişte şi contemplare, este o viaţă lipsită de tihnă şi grăbită, o încercare fără ţel şi sens. Cine stă o clipă liniştit, în clipa următoare este depăşit. Şi aşa cum sunt cerinţele vieţii exterioare, tot astfel se aleargă după impresii, trăiri şi senzaţii. Totdeauna ne uităm după ce este cel mai nou, de fiecare dată ne stăpâneşte ceea ce apare ultimul, iar precedentul este uitat înainte de a fi examinat corect şi, fireşte, înainte de a fi fost înţeles. Trăim din senzaţie în senzaţie. Puterea noastră de penetrabilitate se aplatizează, sentimentul de valoare se toceşte în goana după senzaţional.

Omul modern nu este numai un grăbit neobosit, el este totodată şi un apatic, un blazat, pe care nimic nu-l mai înalţă, nimic nu-l mai zguduie din interior. În cele din urmă, el mai are pentru toate doar un zâmbet ironic cam obosit. El face, în fine, chiar o virtute din adânca sa stare morală. *Nil admirari*, incapacitatea sa de a admira, a uimi, a se entuziasma, a se teme o consideră o atitudine statică, voită, a vieţii. Neatinsa planare deasupra tuturor constituie un comod *modus vivendi*. Şi astfel, el se mulţumeşte

cu postura unei situări deasupra, care ascunde golul din interiorul său.

Acest patos este tipic. El nu apare astăzi pentru prima oară în istorie. Dar, acolo unde a apărut el, a constituit un simptom de slăbiciune şi de cădere, de renunţare interioară şi de pesimism general al vieţii. Ceea ce tinde să se prăbuşească trebuie lăsat să se prăbuşească. În orice prăbuşire apare embrionul unei vieţi tinere, sănătoase. Nici epoca noastră nu se poate dispensa de aceasta. Dar dacă generaţia care are astăzi năzuinţe, cu elanul ei nestăvilit, va deschide drumul, dacă abia generaţiilor viitoare le este rezervat să ajungă cu deplin avânt spre un nou etos, cine ar prevedea chiar aceasta? Embrionul se află însă aici. El nu a fost niciodată mort. De noi depinde ca din necesitate spirituală să fim cei care să trezim, cu ideea în faţa ochilor, credinţa în inimi.

Omul etic este, în toate, replica grabei şi obtuzităţii. El este cel care vede valoric, *sapiens* în cea dintâi accepţie a cuvântului: "cel care gustă". El este cel care are "organ" pentru aprecierea abundenţei de valori din viaţă, acel "organ moral" despre care Franz Hemsterhuis a afirmat că îi deschide o "bogăţie strălucitoare"...

Tocmai sub semnul acestei misiuni se află etica filosofică de astăzi. Ea se află la răspântia vechii şi noii filosofii. Paşii ei sunt primii paşi în cercetarea conştientă a valorii. Cât de departe ne vor duce, nu putem şti astăzi. Însă ţelul ei este clar în faţa ochilor noştri: de a aduce omul în posesia conştientă a "organului său moral", de a-i deschide din nou lumea pe care şi-a închis-o.

Ceea ce vrea şi trebuie să fie noua etică nu este de nesocotit aici. Viitorul ne va arăta dacă ea este şi poate în genere să fie. De un lucru este sigură: reprezintă ea însăşi un nou etos. Ea înseamnă un fel de pasiune pentru fapte, o nouă dăruire, un nou respect în faţa a ceea ce este măreţ. Căci pentru ea, lumea pe care vrea s-o deschidă este din nou mare şi plină de valoare, inepuizabilă şi inepuizată în totalitate ca şi în verigile sale.

De aceea, ea are din nou curaj în faţa întregii dificultăţi metafizice a problemei, dincolo de conştiinţa a ceea ce este în veci minunat şi de neînfrânt. Atitudinea ei este din nou cea a afectului filosofic originar, patosul socratic al uimirii.

POZIŢIA VALORILOR ESTETICE ÎN DOMENIUL VALORILOR ÎN GENERE*

Estetica zilelor noastre suferă încă de eroarea tradiţională a secolului XIX: ea este încă în mod preponderent, o analiză a actului şi nu a obiectului. Ea cercetează contemplarea estetică, gustul, creaţia estetică, şi nu obiectul contemplării şi al creaţiei. Chiar şi acolo unde o face, sau se străduieşte să o facă, ea se orientează totuşi după acte, deduce caracterele lor obiective, pornind de la acestea, în loc să le descopere în mod autonom într-un obiect ca atare.

Urmarea o constituie faptul că o ştiinţă (Wissen) despre valorile estetice şi diferenţierile lor lipseşte aproape cu desăvârşire. Oricât de preţioase pot fi oricând gustul, contemplarea şi producerea (Schaffen), valorile lor nu sunt totuşi valori estetice. Acestea din urmă sunt exclusiv valori ale obiectului. Se vorbeşte cumva de "arte frumoase", dar discursul este înşelător. "Frumoasă" nu este nici arta, nici satisfacţia

---

* *Über die Stellung der ästhetischen Werte im Reich der Werte überhaupt*, (Aus. "Proceedings of the Sixth International Congres of Philosophy", Cambridge – Mass. 1926), în: *Kleinere Schriften*, Bd. III, W. de Gruyter & Co., Berlin, 1958, p. 314-321.

estetică, ci singură numai opera de artă. În ea se fixează valorile, în ea, şi în tot restul lucrurilor extraestetice frumoase. Căci şi fără artă lumea se înscrie sub semnul frumosului.

Marea dificultate ce se iveşte din cercetarea valorii aci, constă în faptul că valorile estetice nu se lasă nicicum descrise, şi cu atât mai puţin determinate conceptual. Clasele generale de valori, care se acceptă de obicei în virtutea tradiţiei, – cum ar fi sublimul, comicul, tragicul, grotescul, graţiosul ş.a. – privesc numai deosebirea, oarecum importantă, însă totuşi nedeterminată (întrucât e generală), a ceea ce este valoros. Într-o astfel de generalitate, sesizate, ele acţionează abstract şi fără viaţă. De aceea, valorile estetice sunt totdeauna valori ale unui obiect unic; ele sunt profund diferenţiate individual, de la un caz la altul, iar tot ceea ce este comparabil, comun, chiar tipic, nu priveşte esenţa lor, ci numai ceva "ce ţine de ele". Valoarea estetică unică, aşa cum apare în obiect, este inexponibilă; şi aceasta nu numai prin complexitatea ei, ci şi prin eterogenitatea faţă de tot ceea ce, în elemente şi componente este exponibil. Cel care discută despre ea, nu o poate reda altfel decât ca fiind dată în obiect. El poate doar să trimită la ea şi să apeleze la sentimentul viu al valorii.

Există aci o limită absolută a oricărei analize a valorii. Ea se află mult dincolo de caracterul concret al însăşi valorii estetice, anume încă înăuntrul componentelor valorice comparabile şi reliefabile. Acestea nu sunt însă ca atare valori estetice.

În genere, valorile estetice se pot caracteriza prin faptul că se menţin alături de valori de un alt gen. În acelaşi timp, ele se caracterizează după poziţia în sistemul valorilor în genere. Cea mai instructivă este aci deosebirea lor faţă de valorile etice, de care gândirea epocilor mai timpurii – încă cea a romantismului şi cea a idealismului german – le-a adus exagerat de aproape.

I

Valorile estetice nu sunt astfel valori ale actului, nici ale celui care contemplă, nici ale celui care creează. Ele sunt valori ale obiectului acestor acte. Pentru aceasta ele nu sunt nicidecum valori ale unui "existent în sine" ("an sich Seiendes"), aşa cum acesta ar fi mai corespunzător, fără a fi obiect al actelor, ci sunt de-a dreptul numai valori ale obiectului ca obiect al acestor acte. Ele sunt valori ce nu ţin de fiinţa săracă a configurării, de care atârnă, dar nici de esenţa ei specifică ca atare (înţeleasă ontologic), ci de "fiinţa ei pentru noi" – spre deosebire de fiinţa ei în sine –, adică ţin de fiinţa obiectului pentru noi.

În această privinţă obiectul estetic se deosebeşte de obiectul cunoaşterii; căci actul de cunoaştere este în genere cunoaştere veritabilă numai dacă obiectul său are o fiinţă supra-obiectuală (transobiectivă), o fiinţă în sine (Vezi: *Metaphysik der Erkenntnis*, 2. Aufl. 1925, p. 47, 50 şi urm). În caz contrar decade în starea de simplă gândire, de reprezentare, fantezie. Astfel, obiectul

cunoaşterii este numai în mod accidental obiect. Obiectul estetic, dimpotrivă, este esenţialmente obiect şi numai obiect, numai "obiect pentru un subiect", chiar pentru acte determinate ale unui subiect. De pildă, ca obiect de cunoaştere, un peisaj există în sine; el nu se schimbă o dată cu locul din care este văzut. Gnoseologic el este indiferent faţă de schimbarea acestui loc. Ca obiect estetic, dimpotrivă, el există numai pentru cei care-l contemplă, perspectiva contemplării îi este esenţială; de aceea, sub aspect estetic aceasta este de fiecare dată o alta, în funcţie de poziţia celui ce contemplă.

Aci devine vizibilă astfel o deosebire esenţială a valorilor estetice faţă de cele morale. Acestea din urmă sunt în întregime valori a ceva ce există în sine, chiar a ceva real (de pildă, ale acţiunii, ale voinţei, ale felului de a gândi). Ca urmare, nu există nicicum valoare morală a comportamentului uman pur şi simplu "pentru noi" – cumva pentru fiecare, în folosul lui –, ci independent de aceasta (Vezi: *Ethik*, Berlin, 1926, p. 128-133). Dimpotrivă, valoarea estetică a unui lucru nu există independent, ci numai pentru un subiect care contemplă. Ea este chiar valoare a unei "fiinţe obiective", şi nicidecum a uneia în sine.

Dacă, împreună cu Kant, numim o astfel de fiinţă obiectivă fără un în sine "fenomen", atunci şi felul de a fi al obiectului estetic, întrucât acesta este raportat la acte determinate ale subiectului, putem de asemenea, chiar în sensul propriu al

cuvântului să-l numim fenomen. Atunci şi valorile estetice ar putea, întrucât sunt valori ale obiectului ca obiect, să treacă drept valori ale "fenomenului ca fenomen". Pentru felul propriu în care ele ies în relief din mijlocul lumii realului (a ceea ce fiinţează în sine) – şi ca urmare, rămân neatinse şi plutesc deasupra lui, – caracterul de fenomen este esenţial chiar oricărui purtător de valori.

Aci este însă deosebit de important să ne apărăm de orice confuzie subiectivistă. Fenomenul nu este nici un obiect purtător de acte, nici "reprezentare", idee, nici pur şi simplu obiect, intenţional, ci numai unul relativ la act şi existând "pentru" el, şi astfel unul prin el condiţionat laolaltă cu el. Un astfel de fenomen este şi rămâne legat de un existent în sine (Ansichseiendes) real, chiar de unul natural (de ton, cuvânt, culoare, formă spaţială a marmurii). Această legătură există însă numai prin faptul că realul este configurat în modul specific, pe care îl pricinuieşte actul. Şi întrucât, pentru orice subiect care contemplă, care e în stare să sesizeze, există acest fel specific al formei, prin ele există şi orice valabilitate universală (sau universalitate subiectivă) a valorilor estetice, pe care Kant o considera drept "cantitate" caracteristică a judecăţii de gust.

Dar dacă valorile estetice sunt doar valori ale unui obiect ca obiect, sau ale unui fenomen ca fenomen, nu urmează de aci că sunt ele însele obiectuale, ori pur şi simplu fenomen. Mai mult, niciodată nu devin ele însele obiect, nici chiar obiect

al contemplării estetice. Ele determină numai caracterul valoric a ceea ce este contemplat (Geschautes), constituie astfel o măsură, care există în sine, dincolo de fenomen şi obiect, care nu se schimbă, chiar dacă obiectul nu-i corespunde. În cel din urmă caz chiar numim obiectul "urât", îi contestăm dar valoarea şi argumentăm astfel independenţa valorii de el. În felul acesta există cumva un în sine (Ansichsein) al valorii estetice – nu altfel decât cel al tuturor restului valorilor (*Op.cit.*, p. 139 şi urm.) –, în opoziţie cu un simplu "existent pentru noi" (Fürunssein) al obiectului estetic, care este purtătorul ei şi în care ea apărea. Cum acest în sine (Ansichsein) nu poate fi un real, el poate fi desemnat doar ca un "în sine ideal" (ideales Ansichsein). Prin aceasta valorile estetice nu se deosebesc de cele etice şi se adaugă, fără a întrerupe legea sferelor, sistemului valorilor în genere. Deosebirea constă doar în aceea că ele nu sunt şi "valori a ceea ce fiinţează în sine". Căci purtătorul lor este numai cel ce are fiinţă obiectuală.

II

În al doilea rând, ele se deosebesc de valorile etice prin aceea că în ele domneşte un alt raport între putinţă şi neputinţă (Ohnmacht).

Pentru a înţelege aceasta, să amintim de cele dezvoltate în alt loc (*Op.cit.*, p. 161-164). Valorile etice nu au de la sine puterea de a se impune în real (de a se realiza); ele prezintă însă tendinţa către aceasta. Este tendinţa caracteristică lor de impera-

tive de existenţă (Seinsollen). Realul nu se adaugă nicicum imperativului, aşa cum se adaugă legilor fiinţei sale (legilor naturii); el îi corespunde sau îl contrazice, nestingherit prin el şi fără a-i prejudicia valabilitatea. În aceasta constă neputinţa valorilor etice – în comparaţie cu principiile fiinţei, cele care determină neîntrerupt, de la caz la caz. Dimpotrivă, realizarea nu are loc decât acolo unde o fiinţă reală, care le sesizează, le instituie pentru sine. O asemenea fiinţă este omul. Forţa care realizează este atunci însă a sa (a omului) şi nu a valorilor. Ca urmare, valorile sunt cele care, indirect, declanşează în el (în om) această forţă. În opoziţie cu determinările generale ale fiinţei, ea trebuie să se impună şi, ca urmare, trebuie să fie cumva superioară acestora din urmă. Valorile etice sunt astfel mai slabe pe de o parte, iar pe de altă parte, mai tari decât principiile fiinţei.

Cu totul altfel este raportul în cazul valorilor estetice. Ele împărtăşesc neputinţa valorilor etice, dar nu şi puterea lor. Căci valorile estetice, luate în sens strict, nu se realizează nici prin propria lor forţă, nici printr-una străină (cumva, cea a artistului); cu atât mai puţin însă şi prin "hazard" în aşa-numitul frumos natural, în viaţă, în om ş.a. Măsurate după acţiunea în real, valorile estetice arată astfel o neputinţă încă şi mai mare.

Ce înseamnă aceasta, reiese uşor dacă se substituie rezultatele de mai sus. Valorile estetice nu sunt nici valori ale unui existent în sine (Ansichseienden), nici ale unui real; ele sunt

valorile obiectului ca obiect, ale fenomenului ca fenomen. Ele nu se fixează în real, ci în cu totul altceva, un strat-fundal care apare numai prin real şi este purtat de acesta. Deci, ele nu pot fi "realizate".

Valorile estetice se fixează într-un strat-fundal al creaţiilor (Gebilde), căruia îi revin, iar acesta nu este în fapt real. "Frumos" în peisaj este caracterul de tablou, dar el nu există real în sine, ci numai "pentru" cel care contemplă. Viaţa şi mişcarea aruncătorului de disc nu există în mod real în marmura sculptată, ci numai ca "prezentate"; numai în acest sens valoarea artistică se află în ele. Fiinţa sufletească şi conflictele de pe scenă sunt şi rămân ireale, nu simulat şi ca reale; căci numai ele constituie "caracteristicul" (das Eigentliche), de care ţin valorile dramatice, şi nu cuvintele real rostite şi acţiunile. Pe deplin vizibil este acest raport de straturi în muzică. Succesiunea sonoră care se derulează în timp este reală, dar *întregul* care se construieşte în ea – ca şi cum s-ar aduna ceea ce este închis într-un tot – atunci când succesiunea de sunete s-a stins, acesta nu este real şi nici nu poate deveni real; cu toate acestea, pentru ascultătorii muzicali el există şi de el atârnă valoarea muzicală.

Valorile acestui strat de fundal sunt, desigur, tot atât de puţin valori realizate, pe cât stratul însuşi este unul real. Dar nu trebuie să le desemnăm niciodată pur şi simplu ca valori ale acestui strat. Ele se fixează în el şi nu există fără el,

însă nu se află chiar în el. Dimpotrivă, ele sunt valori ale apariţiei lui într-un real, valori ale unui raport propriu dintre el şi stratul real al planului de faţă. Nici fundalul-ideal şi nici planul din faţă-real, luate izolat, nu sunt purtători ai frumosului, ci numai ambele laolaltă şi unul prin altul, adică în fiinţarea stratificată – succesivă (Hintereinander – Geschichtetsein): idealul prin aceea că el "apare" într-un real (aşa cum de obicei nu apare nicăieri în lume); realul prin aceea că este scos la iveală de ideal (transparent prin felul său de a fi). Nu numai fiinţa ideală ca atare este frumoasă, aşa cum a considerat platonicianismul tuturor timpurilor, ci apariţia unică a idealului într-un real, respectiv transparenţa realului pentru ideal, constituie frumosul. Valorile estetice sunt valori ale acestui raport şi de aceea ele nu sunt valori a ceva fiinţând în sine (Ansichseiende) – nici ale unui real, nici ale unui ideal –, ci numai valori ale unui "fiinţând-ca obiect" (Gegenstand-Seienden). Căci ele există numai pentru privirea răzbătătoare a celui care contemplă (des Schauenden). Transparenţa se manifestă pentru el în fiinţa ei – ca fenomen.

Într-adevăr, valorile estetice ca atare sunt fixate în real – şi numai captate în acesta devin evidente, respectiv sesizabile (chiar şi pentru creator, căci nici el nu are altă formă de viziune decât cea prin concret)-, dar această captare este numai o aducere – la fenomen (ein Zur-Escheinung – Bringen), nu o realizare efectivă. Ceea ce se petrece

cu valorile estetice în artă este prezentare (Darstellung), nu *realizare*. Această prezentare este obiectivă, este obiectuală în sens strict, chiar obiect al viziunii; ea nu ţine însă nici de viziune, nici de creaţie, ci numai de cel către care ambele sunt orientate. De aceea, ea (prezentarea) nu este indiferentă faţă de realul "în" care se prezintă (materialul); aceasta nu se poate prinde oricum şi în orice materie, aşa cum un subiect oarecare poate fi redat şi în concepte. Ea este prezentarea interioară necesară a ceva ce se relevă, a cărui fiinţă permite numai formă determinată într-o materie determinată. În aceasta se înrădăcinează unicitatea şi inimitabilitatea operei de artă veritabile.

III

Cu toate acestea, unei mai mari neputinţe a valorii estetice îi corespunde o tot mai mare putere. Orice neputinţă se referă la sfera realului; aceasta se impune (oarecum forţat) prin comparaţie cu valorile etice, al căror caracter de imperativ conduce la realizare. Sfera valorilor estetice nu o constituie însă realul, şi de aceea faptul că ele nu pătrund în real nu înseamnă propriu-zis o neputinţă în ele. În sfera lor, în sfera fenomenului sau a obiectului fără fiinţare în sine, ele au, evident, o mai mare putere; căci în această sferă există o cu totul altă măsură în ceea ce priveşte libertatea. În aceasta constă superioritatea valorilor estetice. Asemeni felului de a fi al obiectului estetic, ea nu

ţine de această lume şi, ca urmare, nu este prelungită şi resimţită în ea.

Valorile morale trebuie să menţină prin ponderea realului; aceasta se află în tendinţa lor de imperativ al existenţei, care constituie chiar tema infinită a realizării, care rezultă pentru cel ce şi-o impune. Realizarea se izbeşte însă pretutindeni de rezistenţa realului, care se prezintă totdeauna într-o conformaţie ontică proprie. Altfel se prezintă valorile estetice; ele nu întâmpină nici un fel de rezistenţă, căci tendinţa lor nu constă câtuşi de puţin în a remodela realul. Ele fac doar "să apară" ceva în acesta şi apar ele însele în *forma de apariţie* a acestuia. Ele configurează un material maleabil, care este lipsit de rezistenţa realului. În sfera putinţei lor există alte posibilităţi decât în domeniul realului. Dacă acestea sunt "infinite", aşa cum considera adesea estetica populară, este totuşi, îndoielnic. În orice caz, limitele lor nu sunt cele foarte îngust trasate ale unei posibilizări reale; căci realizarea constă în posibilizare efectivă treptată. Prezentarea însă şi fenomenul trec dincolo de posibilul efectiv (das Realmögliche), se află chiar în opoziţie faţă de el.

Îngustimea posibilului constă în genere numai în real, unde orice posibilitate presupune un mare şir de condiţii, care însă trebuie să fie toate efectuate în mod real. Şi în sfera valorii estetice domină legi, dar acestea nu-s legi străine, ci numai cele ale sale. Aci ea nu are împotrivă-i nici o determinare eterogenă, care ar fi mai întâi de

depăşit. Legitatea valorii estetice este nu numai "autonomă" în sfera ei – căci aşa este orice legitate în domeniul ei –, ci şi "autarhică", adică, în sens textual luată, sieşi suficientă şi absolută.

Pe aceasta se bazează forţa uimitoare a artei de a lăsa să apară "Ideea", aşa cum ea nu apare în realitate. Ba chiar, ea este în stare să-i pună omului în faţă, în concretitudine plastică şi vivacitate palpabilă, idealurile sale cele mai înalte, aşa cum morala, gândirea, reflexia, învăţătura nu ar putea-o face niciodată. Ea poate, de aceea, să-i vorbească omului în mod profetic, poate să-i trezească dragoste pentru ceea ce trebuie să devină – încolo, departe, peste procesul istoric progresiv îndelungat, ca şi peste orice real. Fireşte, cu aceasta ea poate să influenţeze şi procesul istoric real, căci nu are pare-se aşa de multă putere asupra duratei în istorie, ca ideile întrezărite şi întrezăribile. Dar ea însăşi rămâne indiferentă faţă de procesul istoric şi de forţele reale care îl mână; şi tot aşa de indiferentă e şi faţă de întreg conţinutul extraestetic a ceea ce ea prezintă şi face întrezăribil din lumea înconjurătoare – faţă de întreg conţinutul etic, social, istoric, religios ori teoretic al ideilor. Acesta (conţinutul) este şi rămâne în ea, ca orice conţinut pur, simplă materie, deasupra căreia se ridică forma estetică. Căci aceasta – ca şi valorile ei – nu se află în fundalul-ideal, nici în planul-din faţă real al operei de artă, ci în felul în care primul apare în acesta din urmă şi îl pune în lumină. Acest raport se vede în modul cel mai clar în anumite genuri

populare ale poeziei, în mit, în basme, în epopee, dar şi în nenumărate forme ale artelor plastice – pretutindeni acolo, unde o operă îşi reliefează în ele idealurile sale umane. Poate şi istoriceşte orice "mare artă" îndeplineşte, la rândul ei, un rol similar celui îndeplinit la greci de poemele lui Homer; e vorba de acea poezie care a creat nu numai zei, ci şi oameni. Această putere considerabilă a artei în viaţă constituie un capitol de graniţă cu totul original al eticii şi filosofiei istoriei; căci ea priveşte rolul valorilor estetice ca forţe motrice în viaţa "spiritului obiectiv" – adică acel spirit, care se desfăşoară realmente în întipăririle popoarelor şi epocilor, fără să se trezească în spiritul individului, în purtătorul în care el apare. Acest rol nu constituie însă fiinţa estetică proprie a valorii estetice şi nu caracterizează, de aceea, poziţia ei în domeniul valorilor.

În genere, lucrarea artei şi a contemplării estetice în viaţă nu constă într-o tendinţă către realitate, ci într-o îndepărtare de ea. Aceasta se poate urmări în stilurile artistice schimbătoare ale epocilor; căci oricare stil este deja formă definitivă în opoziţie faţă de real. Şi întrucât, după materia ei, orice artă este captată în real şi porneşte de la un real, se poate spune că tendinţa ei ideală, în opoziţie faţă de orice etic, conduce la contrariul realizării, la "derealizare". Aci se află temeiul în virtutea căruia caracterul libertăţii artistice este atât de cu totul altul, decât caracterul celei morale. Ea este chiar de aceea libertate "a ceva", nu libertate

"către ceva" (precum libertatea voinţei), nu o libertate a necesităţii şi a tendinţei proprii, ci libertate a posibilităţii şi a nemărginitei situări în deschis (Offenstehen). Arta rămâne planând dincolo de real şi întrucât fiinţa şi tendinţa ei sunt determinate prin valori, se poate spune despre ele că nu sunt ca atare amestecate în real, ci, împreună cu purtătorul lor, ele persistă dincolo de real, plutind deasupra lui, fără să-l atingă sau să-l mişte, dar nici să se lase mişcate de el.

Fireşte, într-un anume sens ne-am putea îndoi, dacă este aşa. Căci în viaţa artistului valorile estetice se dovedesc a fi puteri reale; ele îl cuprind din interior, nu-i dau pace, îl conduc chiar până la a jertfi totul pentru ele, – viaţă, prosperitate, fericire personală. O dată întrezărite, ele ajung a fi destinul său interior. În acest sens, Schelling vorbea despre artist ca despre omul cu destin interior propriu. Aci valoarea estetică determină negreşit un real, o viaţă umană în unicitatea şi irepetabilitatea ei.

Această determinare a unui real este deosebită, ca de la cer la pământ, de aceea care survine, în realizarea sa de către om, de la valoarea etică. Aci valoarea nu determină nici obiectul, care este purtătorul ei, nici ceva "către sine" (către realizarea fiinţei reale), ci îl determină exclusiv pe artist. Cum însă ea (valoarea) nu poate să apară gata făcută în artist, ci numai în opera artistului, ea nu poate să-l determine pe acesta în realizarea valorică în viaţa sa, ci numai în creaţia pentru ea (pentru valoare) a ceva transparent ori, mai corect,

a unui raport de apariţie între straturile operei de artă, în care se prezintă valoarea. Astfel valoarea estetică – în contrast cu cea etică – îl determină pe omul care o sesizează, dar nu în realizarea ei în el însuşi (în om), ci în "prezentarea" (Darstellung) ei într-un altul. Acest altul este tocmai opera de artă, iar prezentarea este arta însăşi.

PHILOSOPHEN – LEXIKON...
*Autoexpunere**

1. *Căi de acces.* Nimeni nu începe cu propria gândire. Fiecare află în epoca sa o anumită stare de fapt a cunoaşterii şi a punerii problemelor, stare în care se integrează şi pornind de la care începe el însuşi să cerceteze. El preia conţinuturile importante de probleme din stadiul istoric pe care acestea l-au atins. Căci aceste conţinuturi străbat prin secole, fără ca să se schimbe în esenţă; este vorba de acele probleme metafizice, despre care Kant spunea că ţin de destinul raţiunii, deoarece aceasta nici nu le refuză, dar nici nu le poate soluţiona. Numai că i se impun în mai mare măsură decât o credea Kant; chestiunile limită ale tuturor domeniilor cunoaşterii sunt în acest sens "metafizice", adică sunt împovărate cu un rest iraţional (insolubil), care tocmai de aceea şi cunoaşte încercări nenumărate de rezolvare, însă rămâne în principiu insolubil. Tocmai cu această metafizică a problemelor are de-a face filosofia şi

---

* *Philosophen-Lexikon, Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*, hrsg. von W. Ziegenfuss, Bd. I: A-K, W. de Gruyter, 1949, p. 454-471 (cap. 1–4). Articolul a fost pregătit de Hartmann însuşi pentru acest "Lexikon".

în acest sens revine azi în ea metafizica considerată cândva "moartă" (vezi: *Selbstdarstellung; Grundlegung*, Einl.).

Aceasta nu mai este însă o metafizică a sistemelor. Sistemele sunt "isme", sunt imagini construite ale lumii, construcţii de gândire, care, la cea mai uşoară critică, se prăbuşesc din nou. Ele se amortizează reciproc, fără ca unul anume să se poată menţine, iar dacă istoria filosofiei ar consta numai din ele, ea nu ar fi nimic altceva decât istoria erorilor umane. Ea este însă cu totul altceva: istoria problemelor şi soluţiilor acestora; ascunse sub ruinele sistemelor se află înţelegeri exacte, progrese ale cunoaşterii. Dacă acestea sunt păstrate şi prelucrate cu grijă, se arată astfel firul conducător al progresului cunoaşterii în filosofie, tot aşa de bine ca şi în celelalte ştiinţe. Numai formele obişnuite de prezentare a istoriei, care constau cel mai adesea din imagini asupra lumii, ne dau iluzia unei bâjbâieli în întuneric, unei lipse de plan în filosofie (vezi: "*Diesseits*" p. 160-167; "*Der philos. Gedanke...*"; "*Metaph. d. Erk*", cap. 1). Ceea ce noi avem de evitat nu este sistematica filosofică în genere – căci lumea este una, iar cel ce o sesizează trebuie să se izbească în ea de unitatea unei structurări –, ci numai tabloul lumii pus la bază înaintea oricărei cercetări, tablou care acţionează ulterior ca un pat al lui Procust şi lasă la o parte conţinuturile justificate ale problemelor. "Sistemul" trebuie să fie cel din urmă. El poate şi trebuie produs, numai din cercetare (*Aufbau*, "*Vorwort* [*Schuss*]; *Neue Wege*" IX). Fireşte, de aci sistemul rezultă de la sine.

2. *Ontologia.*

I. Din sumedenia de probleme de bază, care se perindă, se evidenţiază o grupă restrânsă de asemenea chestiuni care se pot trata în mare măsură cu ajutorul metodei fenomenologice şi analitice. Această grupă este cea a *fiindului* (des Seienden) şi a determinărilor lui fundamentale (categoriile). Din vremuri străvechi s-a lucrat asupra lor cu succes. Poziţia (Einstellung) este de la început cea naturală, poziţia faţă de obiect, *intentio recta,* pe care ea o comunică orientării straturilor obişnuite ale fiinţei şi celor mai multe dintre ştiinţe; ea se reîntoarce la acestea, spre deosebire de logică, psihologie şi teoria cunoaşterii, care, o dată cu reflecţia asupra gândirii, instituie obiectul sau cunoaşterea, şi se mişcă astfel într-o *intentio obliqua (Grundlegung,* cap. 3). Cu adevărat rodnică s-a dovedit deosebirea momentelor fiinţei, anume (Dasein şi Sosein), fiinţa dată (determinat) şi esenţa; aceste momente ţin strâns unul de altul şi nu trebuie să fie nicidecum desprinse (*Grundlegung,* cap. 4). La fel de esenţială este opoziţia felurilor fiinţei (Seinsweisen), anume "Realitatea şi idealitatea". Sub cea din urmă nu e de înţeles fiinţa gândirii, ci fiinţa esenţialităţilor (Wesensheiten), cea a configuraţiilor (Gebilde) matematice şi a valorilor. Raportul ei cu realul (Realen) este acela al fiinţei păstrate în el. Fiinţă deplină este în genere numai cea reală – recunoscută în temporalitatea şi individualitatea ei – pe când fiinţa ideală rămâne luată independent pentru sine şi se menţine supratemporal în universal (*Met. der Erk.*, 2. Aufl., cap. 61-64;

Grundlegung, cap. 38-51). Dimpotrivă, datul faptic (die Gegebenheit) al realului, care cândva a putut să fie pus sub semnul îndoielii de scepticism şi de idealism, se prezintă ca asigurat pe deplin; aceasta însă dacă se înţelege pornind nu de la actul de cunoaştere izolat, ci de la structura (Gefüge) actelor – emoţional-transcendente multiple (experienţe, trăiri, suferinţe, speranţe, temeri ş.a.), în care el este garantat prin modul incontestabil al fiinţei neafectate (Betroffensein), (*Probl. d. Realitäts-gegebenheit; Grundlegung*, cap. 22-37).

II. Piesa esenţială a ontologiei o constituie doctrina despre modurile fiinţei (Modalanalyse), adică despre posibilitate şi realitate, necesitate şi contingenţă, imposibilitate şi irealitate. Aceste *modi* ale fiinţei (Seinsmodi) se deosebesc esenţial de "felurile fiinţei" (Seinsweisen) şi "momentele fiinţei", menţionate mai sus, dar au fost adesea amestecate cu ele, chiar sistematic identificate. Ele nu se acoperă unul cu altul nici în sferele fiinţei (realitate şi idealitate) şi, cu atât mai puţin, cu modurile logicului şi cunoaşterii. În raporturile lor opuse se înrădăcinează cu toate acestea legitatea de bază a realului, legea generală a determinării, ori, aşa cum spunea Leibniz, *principium rationis sufficientis* (principiul fundării – Satz von Grund) (*Möglichkeit u. Wirklichkeit*, Einl. 3-13).

Aceasta rezultă în felul următor. La bază stă legea bifurcării posibilităţii reale (Realmöglichkeit): în sfera reală posibilitatea fiinţei nu este concomitent şi posibilitate a nefiinţei (*Op.cit.*, cap. 15). Căci în realitatea efectivă (Realwirklichkeit) este

deja presupusă posibilitatea reală; e adevărat însă numai aceea a fiinţei, posibilitatea nefiinţei fiind exclusă. Altfel ar trebui ca şi realul efectiv (Realwirkliche) să aibă totuşi în sine posibilitatea nefiinţei, ceea ce este absurd. Mult mai riguros se dovedeşte acesta sub aspect "material". Din punct de vedere al conţinutului posibilitatea reală constă din serii complete de condiţii: atâta timp cât una dintre acestea lipseşte, faptul (Sache) e mai mult imposibil; dacă se află însă toate laolaltă, atunci el nu poate lipsi, ceea ce înseamnă: atunci el este nu numai posibil real (Realmöglich), ci şi necesar real (Realnotwendig). Din legea bifurcării decurge astfel mai întâi regula: ceea ce este posibil real, este şi necesar real. De aci decurge mai departe legea reală (das Realgesetz) a necesităţii: "ceea ce este real efectiv (real wirklich), este şi necesar real (real notwendig)" (*Op.cit.*, cap. 19, 20). Această lege este identică cu legea universală a determinării, oricărui real (Realen) sau cu principiul raţiunii real suficiente. Mai departe urmează însă legea reală (das Realgesetz) a posibilităţii: "ceea ce este posibil real (realmöglich) este şi efectiv real (realwirklich)" (*Op.cit.*, cap.21). Cu aceasta s-a spus că în sfera reală nu există nicidecum "numai posibil", mai mult, că toate aşa-numitele "posibilităţi", cu care avem de-a face în viaţă, sunt doar posibilităţi parţiale, nu însă posibilităţi reale. În al treilea rând decurge legea propriu-zisă (Realgesetz) a realităţii, care spune: "fiinţa veritabilă (Wirklichsein) a realului efectiv constă în fiinţa sa posibilă şi concomitent necesară" (*Op.cit.*, cap. 24).

Aceste legi fundamentale dau la iveală o întreagă împletire de consecinţe. Eliminarea hazardului din conexiunea reală constituie aci doar un prim pas. Mai important ontologic este însă faptul că hazardul revine la graniţele sferei reale, precum şi în întregul ei, acolo afirmându-şi locul ca un mod iregular (*Op.cit.*, cap.27); de asemenea, că nu s-a hotărât dinainte asupra felului determinării, şi astfel că legea efectivă (Realgesetz) a necesităţii nu înseamnă un determinism unic al lumii, ci admite o interferenţă de forme diferite de determinare (*Op.cit.*, cap.26). La nivelul domeniilor particulare ale fiinţei, acesta se dovedeşte apoi de-a dreptul hotărâtor. Se poate orienta examinarea şi în sfera concret-temporalului, şi, pornind de aci, să se deducă din construcţia sa modală o determinare exactă a devenirii, ceea ce categorial conduce iarăşi la o lege de bază; căci devenirea nu este o opoziţie la fiinţă, ci forma generală a fiinţei realului (*Op.cit.*, cap.28-32). Desigur, există domenii de realitate incompletă, precum imperativul (Sollen), realizarea obiectului estetic, domenii ale căror feluri de a fi sunt determinabile numai pornind de la aceasta; e vorba de determinări ce se pot efectua abia în etică şi în estetică. (*Op. cit.*, cap. 33–35).

Mediate de aceastea consecinţele duc mult mai departe. Căci abia acum analiza modală pune în joc celelalte sfere (nereale), anume: pe cea a *logicului* (a judecaţii), a *fiinţei ideale* şi a *cunoaşterii*. În aceste sfere domnesc cu totul alte legi intermodale. Caracterul de prim-plan al acestora, îndeosebi al celor logice, dă seama de faptul că au

fost atât de mult neluate în seamă legile reale. Căci în aceste sfere nu există nici o determinare directă; aci hazardul îşi are spaţiul său de joc, iar posibilităţile ce planează liber se pun în mişcare alături de real (*Op.cit.*, cap.38, 39, 44, 45, 49, 50). Pe aspectul diferit al legilor intermodale ale cunoaşterii se bazează, în ultimă instanţă, caracterul inadecvat tot mai larg al aparatului nostru de cunoaştere – atât cel intuitiv cât şi cel intelectual – în raportare la câmpul său obiectual cel mai important, anume lumea reală (*Op.cit.*, cap.57-59).

III. Orice *ontologie* luată în particular devine *doctrină a categoriilor*. Aceasta cuprinde o multiplicitate considerabilă, deoarece lumea reală se construieşte în patru straturi, şi fiecare dintre acestea îşi are categoriile proprii (*Aufbau*, cap. 20, 21). Acestor categorii speciale le premerge o grupă de categorii fundamentale generale, care străbat prin toate cele patru straturi şi se schimbă în ele în multiple feluri şi se prezintă în formă de perechi opuse, care se intersectează (*Op.cit.*, cap.24-26). De acestea ţin: substrat şi relaţie; formă şi materie; unitate şi multiplicitate; opoziţie şi dimensiune; discontinuitate şi continuitate; mai importante sunt însă: determinare şi dependenţă, acord şi conflict, element şi structură, interior şi exterior. Raportul acestor principii este chiar unul remarcabil; cu totul concludentă este însă transformarea lui extrem de diversă în straturile fiinţei. Astfel tipul-formă se impune începând de sus, în timp ce momentul material se şterge tot mai mult. Tipurile de unitate

şi structurare sporesc o dată cu nivelul fiinţei – de la structurarea dinamică la cea organică, psihică, personală, şi comunitară, însă formele cele mai puternice sunt cele inferioare (*Op.cit.*, cap.33). O curbă caracteristică o constituie şi schimbarea poziţiei conflictului; influenţa acestuia creşte o dată cu nivelul, dar reclamă totodată forme tot mai elevate de acordare (*Op.cit.*, cap.32). Cu mult mai remarcabilă este însă linia "interiorului", care, în fiinţa psihică, se extinde într-o "sferă internă" proprie sau "lume internă", iar apoi, în sus, se desprinde ca o simplă zonă centrală (*Op.cit.*, cap.34).

Aceste categorii se supun unei legităţi, care se poate numi "categorială". Ea spune: 1. Categoriile nu sunt detaşabile de *concretum*-ul ale cărui principii sunt; 2. Ele nu sunt izolate, ci fiinţează numai în ansamblul unui întreg strat categorial, în cadrul căruia ele se implică reciproc; 3. Categoriile straturilor superioare conţin multe dintre cele ale celor inferioare (ele suprastructurează sau supraconstruiesc), nu însă şi invers; 4. Dependenţa este numai unilaterală, aceea a celor superioare de cele inferioare, nu însă şi invers (*Op.cit.*, cap.42, 45, 50). În această formă de abstracţie (Abstraktheit) se află, bineînţeles, numai principiile fundamentale: fiecare dintre ele se descompune în mai multe "legi categoriale". Dintre acestea, mai ales primele două grupe se dovedesc pline de consecinţe; căci în ele se înrădăcinează construcţia lumii reale ca tip de configurare, ceea ce devine cât se poate de evident

începând cu cea de-a patra grupă, cea a legilor de dependenţă (*Op.cit.*, cap.55-56). Aceasta începe cu legea categorială fundamentală, anume: "categoriile inferioare sunt cele mai tari" (legea celui mai tare) şi se termină cu legea libertăţii: "în *novum*-ul lor de conţinut, categoriile superioare sunt, totuşi, libere (autonome) faţă de cele inferioare; aceasta, bineînţeles, neluând în seamă dependenţa lor de acestea din urmă. Sensul acestei duble legităţi îl constituie "rezemarea" (das Aufruhen) configuraţiilor superioare "pe" cele inferioare – spiritul e purtat de viaţa psihică, aceasta din urmă de organism, iar organismul de configuraţiile fizice şi energiile lor (un raport care, în nici un punct, nu este reversibil) – şi aci totodată nedizolvarea configuraţiilor superioare în această dependenţă ca atare. Aceasta din urmă înseamnă pătrunderea de noi categorii, după conţinut mai bogate, în acest sens "superioare", în oricare strat mai înalt. Astfel în organic se ivesc principii formale noi, superioare, care nu sunt inteligibile pornind de la fizic; la fel la nivelul psihic şi chiar în viaţa spirituală, fără însă ca să se întrerupă aci dependenţa "rezemării" pe nivelul imediat anterior.

În metafizica tradiţională aceste legi au fost din totdeauna lezate, căci au fost aşezate de-a dreptul pe cap. Cele mai multe dintre marile sisteme au transpus categorii specifice ale fiinţei spirituale (raţiune, activitate cu scop, providenţă) asupra straturilor inferioare ale fiinţei; în felul acesta, au considerat categoriile superioare ca fiind cele mai tari, inversând cu totul dependenţa

categorială. Aceste sisteme s-au abătut de la principiul celui mai tare (*Op.cit.*, cap.57). Orice teleologie a naturii, orice metafizică a spiritului comite această greşeală. Greşeala inversă o comite însă orice materialism sau energetism: acesta caută să prezinte fiinţa psihică şi pe cea spirituală numai pornind de la categoriile fizicului; cu aceasta se ajunge la o anulare a autonomiei categoriilor superioare, încălcând legea libertăţii (*Op.cit.*, cap.59).

3. *Filosofia naturii* este teoria specială a categoriilor celor mai de jos straturi ale fiinţei, a celui fizic-material şi a celui organic. Ea se divide în trei părţi: 1) categoriile dimensionale, 2) categoriile cosmologice, 3) categoriile organologice. Prima parte are de-a face cu spaţiul şi timpul; fireşte, nu numai cu ele, ci şi cu extensiunea şi dimensiunea, măsura şi mărimea, precum şi cu mişcarea (*Philos. der Natur*, cap.1, 4, 16-18). Totodată, pornind de la analiza modală, se relevă aci cunoscutul fenomen al divergenţei sferelor. Spaţiul şi timpul nu sunt aceleaşi în sfera reală şi în sfera cunoaşterii (*Op.cit.*, cap.2, 3). Spaţiul real se deosebeşte esenţialmente de spaţiul intuiţiei, timpul real-de timpul intuiţiei (în afară de aceasta încă: spaţiul ideal de cel geometric şi de timpul ideal). În fine, spaţiul intuiţiei este în limite epuizabile; în mod similar şi timpul intuiţiei, ambele fiind neuniforme şi schimbătoare; în ambele subiectul are cea mai mare libertate de mişcare posibilă, se poate transpune încotro voieşte, poate să se oprească la viitor, la trecut, la ceea ce spaţial este cel mai îndepărtat (*Op.cit.*, cap.8, 9, 14, 15). Cu totul altfel sunt însă spaţiul real şi

timpul real. Nimeni nu poate să iasă ca atare din momentul în care se află; chiar şi poziţia spaţială, ea se poate schimba numai cu cea a corpului (*Op.cit.*, cap. 6, 7). În timpul real există în genere numai mişcarea comună cu fluxul temporal; ceva mai repede sau mai încet există doar în spaţiu (*Op.cit.*, cap. 12, 13). În afară de aceasta, spaţiul real şi timpul real nu sunt nici finite, nici infinite; ele nu sunt, în genere, mărimi, ci numai ceva "în care" un real poate avea o mărime extensivă. La fel şi dimensiunile spaţiului: nu sunt nici curbate, şi nici – întrucât constituie mai degrabă sistemul întinderii posibile – ceva "în" care să poată exista ceva curbat (*Op.cit.*, cap.6, 11).

Categoriile cosmologice încep cu raportul real, cu procesul şi starea (*Op.cit.*, cap.19, 20, 21), înaintează peste substanţialitate şi cauzalitate (*Op.cit.*, cap. 22-24, 26-37) către interacţiune şi legitatea naturii (*Op.cit.*, cap.32-37), pentru a culmina în configurarea dinamică (*Op.cit.*, cap. 38, 39) şi în formele ei de determinare, – cele ale determinării centrale şi totale (*Op.cit.*, cap. 40, 42), precum şi în echilibrele dinamice şi ordonarea lor treptată. Nouă este aci separarea deplină a legităţii (universalului – real în procese) de cauzalitate, ceea ce cuprinde în sine înţelegerea celei din urmă, ca ţinând de axul real ce decurge temporal între stadiile procesului (*Op.cit.*, cap. 26, 27, 33, 35). Pe lângă aceasta, ceea ce în întregul cosmosului este interacţiunea, anume condiţionare reciprocă a oricărui fenomen simultan, este în mic, dar după legătura incomparabil mai tare, structurarea

dinamică, ale cărei eşaloane domină de la atom până la norul spiralic (Spiralnebel) (*Op.cit.*, cap. 38, 41). Această structurare nu se menţine prin substanţialitate, ci prin consistenţa ei internă, care la rândul ei, se bazează pe echilibre care, fără îndoială, pendulează (*Op.cit.*, cap. 24, 43). Aci intervin şi cele două forme de determinare, numite mai sus, în a căror opoziţie este deja dat un anumit tip de reglare autonomă (*Op.cit.*, cap. 40, 42, 43). În eşalonul structurilor formele cele mai înalte nu se află însă la cele mai mari sisteme (cele cosmologice), ci, evident, în centru – la ordinea mărimilor a ceea ce este accesibil simţurilor noastre (*Op.cit.*, cap. 43, 44). Aci intră de acum în acţiune şi structurile organice.

Cu acestea survin categoriile organologice. Ele privesc interpătrunderea formelor şi a proceselor de viaţă, echilibrul proceselor, conservarea structurii formale în schimbarea materiei (*Op.cit.*, cap.45-50), precum şi structura procesului în fluctuaţia componentelor lui, şi, în fine, viaţa genului, cea a structurării de rang mai înalt, deodată cu echilibrarea între efemeritate şi reproducere (*Op.cit.*, cap.51-55). Cu aceasta întreaga pondere categorială şi contribuţia sa proprie la sistemul de stratificare cade asupra "procesului morfogenetic" (*Op.cit.*, cap.52, 53). În cel din urmă se află categoria organologică cea mai importantă, cea a determinării organice (care, în teoriile cel mai adesea greşite, au fost înţelese sau cauzal sau final, ceea ce a dat naştere la disputa necugetată a "mecanismului şi vitalismului") (*Op.cit.*, cap.61-63). Dincolo de aceasta iese la suprafaţă o largă

grupă de categorii; ea priveşte schimbarea de genuri, filogeneza şi se instituie o dată cu fenomenul conformităţii cu scopul organic, conducând pe de o parte la "principiul scopului regulativ" al lui Kant, iar pe de alta la forţa constitutivă a instinctului descendenţei; în afară de mutaţie şi selecţie, care, fireşte, explică numai o parte a fenomenelor, există, încă (e adevărat, doar temporal, întrucât lipsesc ipoteze mai bune) categorii ajutătoare indispensabile (*Op.cit.*, cap. 56-60).

4. *Filosofia spiritului.* Ca să indice categoriile pentru fiinţa psihică, este sarcina psihologiei. În realitate, în zilele noastre, s-a început cu anumite pregătiri în acest scop. Dar lucrurile se află aci la început. În domeniul fiinţei spirituale, dimpotrivă, premerg, fenomenologic, delimitări precise. Cunoaştem trei forme de bază ale spiritului, anume: cel personal, cel istoric-obiectiv şi spiritul obiectivat (*Problem des geistigen Seins*, cap. 4, 5).

Spiritul personal este cel al individului şi, ca atare, e binecunoscut. Totuşi, el a fost descris adesea în mod fals, deoarece conştiinţa nu rezultă chiar de la sine din conştiinţa spirituală, ci s-a dezvoltat timp îndelungat ca o conştiinţă lipsită de spirit, adică una închisă în instinct şi servind acestuia, în decursul mileniilor devenirii umane. Viaţa proprie a spiritului s-a trezit în individ abia cu desprinderea din constrângerea în care subiectul a observat, mai întâi, dependenţa sa de lumea înconjurătoare şi s-a văzut pe sine, într-o poziţie excentrică (*Op.cit.*, cap.9). El a dobândit astfel mai întâi distanţă faţă

de lucruri şi cu ea şi cunoaştere; distanţa permite ca lucrurile să-i devină obiecte (*Op.cit.*, cap.10). Dar aceasta este doar un început. Personalitatea spirituală autentică se instituie, mai degrabă, o dată cu comportamentul practic. Acesta este legat însă de existenţa situaţiei, care îl constrânge pe om să acţioneze cumva, dar nu îi spune cum trebuie să acţioneze (*Op.cit.*, cap.12).

În viaţă, omul este situat altfel decât animalul, căci instinctele sale îi spun ce are de făcut; omul este situat în libertatea sa şi cu aceasta, expus chiar pornind de la ea; căci libertatea este un dar cu două tăişuri, ea conţinând posibilitatea permanentă de a nu nimeri drumul. Cu acest dar superior existenţa personală uneşte şi capacităţile prevederii, şi ale acţiunii finaliste, ale activităţii şi ale conştiinţei valorii, ceea ce face din poziţia sa în lume una unică în felul ei şi dominantă (*Op.cit.*, cap.14, 15).

Cu totul altul este "spiritul obiectiv". Vreme îndelungată, el a fost cu totul trecut cu vederea. Abia Hegel a sesizat esenţa lui, însă a interpretat-o ca substanţă şi cu aceasta, nu avea dreptate (*Op.cit.*, cap.18). Viaţa comună a spiritului, care nu se misiuie în nici un individ, ci dăinuie istoriceşte peste generaţiile schimbătoare, nu este nici o abstracţie, nici un colectiv, ci o putere concretă şi reală în viaţa oamenilor particulari, care îi constrânge să fie într-o modalitate determinată; dar nu constă din indivizi, ci din momente clare, care sunt în ea de acelaşi fel. Domenii ale spiritului obiectiv sunt: limba, ştiinţa, dreptul, morala,

moravurile şi stilul de viaţă, religia, arta şi tehnica. Nimeni nu-şi inventează propria limbă, nu-şi imaginează ştiinţa sa; particularul creşte, mai degrabă, în ceea ce există, îl preia pe acesta din sfera comună, care i se oferă. Ceea ce se transmite şi se preia din domeniile particulare ale spiritului are însă forme foarte diferite: copilul preia ca exemplu şi încearcă limba, iar cel care creşte preia cunoaşterea în interogări şi învăţătură conştientă, spre care nu se îndreaptă încă fără anumite îndrumări, plănuite de cei ce ştiu. În gusturi, în stilul de viaţă, în valorizările timpului său, omul se integrează pe neobservate; el preia deci exigenţele morale nu fără opoziţie, ci în controversă îndelungată cu ele, în măsura, desigur, în care, la rândul său, contribuie la schimbarea moralei existente (*Op.cit.*, cap.20-24). Un rol deosebit în toate acestea îl joacă educaţia, prin care spiritul ca atare nu se moşteneşte, ci numai transmite această moştenire. Educatorul ca şi dascălul, este un funcţionar al tradiţiei; în viaţa spiritului el ocupă locul pe care, în viaţa organică a speciei, în plasma germinativă îl ocupă aparatul ereditar. Opera sa constă astfel, în a păstra spiritul comun în schimbarea purtătorilor efemeri. Dar tocmai de aceea orice educaţie este: 1) educaţie pentru spiritul obiectiv (niciodată cel personal, care rămâne mai ales individual), şi 2) educaţie prin spiritul obiectiv. Căci dascălul nu dă ceea ce este al său, ci doar ceea ce este comun (*Op.cit.*, cap.25). Viaţa spiritului obiectiv este astfel în viaţa individului cea mai mare putere reală posibilă, dar

ea îşi primeşte, din nou, de la acesta impulsurile transformării sale istorice (*Op.cit.*, cap.27-31). Totuşi, într-un punct îi rămâne fundamental subordonat: spiritul obiectiv nu are conştiinţă. Există însă o cunoaştere despre el, dar aceasta nu este a sa, ci a noastră, anume aceea a indivizilor despre el. Şi aceasta este şi rămâne una inadecvată (*Op.cit.*, cap.32-34). În cel mai larg domeniu al său, spiritul acesta nu are nevoie de nici o conştiinţă adecvată; în altul însă, în cel al vieţii comunităţii şi al politicii, lipsa acesteia este simţită ca un neajuns: statul nu poate să existe nici o clipă fără conducere, decizie, iniţiativă; situaţia politică reclamă prevedere, obiective finale, activitate. De acestea însă este capabil numai un spirit personal. Urmarea este că cel obiectiv reclamă ajutorul celui personal: el pune individul în locul conştiinţei comunitare absente şi trece asupra lui puterea şi responsabilitatea (*Op.cit.*, cap.35, 36). Astfel se petrec lucrurile în persoana stăpânitorilor, a oamenilor de stat, a preşedintelui consiliului de miniştri ş.a. Dar el nu poate să confere individului şi obiectivitatea necesară şi forţa suprapersonală. De aceea, conştiinţa reprezentativă politic rămâne inadecvată, şi orice conducere a procesului istoric prin acţiunea sa rămâne limitată ca orizont. Acesta este temeiul pentru care omul nu reuşeşte ca prin conferirea de sens, de care e în stare, să facă din procesul istoric unul plin de sens, şi într-un orizont mai larg (*Op.cit.*, cap.36, 43).

Altfel stau lucrurile şi cu spiritul obiectivat. El constă în creaţiile spirituale, opere sau

obiectivaţii ale spiritului viu, indiferent dacă acestea sunt de uz tehnic, ori de gen literar sau artistic. Obiectivaţia nu este spirit viu, dar ea rămâne totuşi dependentă de acesta, de spiritul în stare de comprehensiune. Dar ea supravieţuieşte creatorului ei, se menţine departe peste spaţii istorice şi stă mărturie pentru el, atunci când a dispărut deja (*Op.cit.*, cap.45). Acest fapt este posibil, deoarece obiectivaţia este o configuraţie cu două straturi, constând dintr-un *plan din faţă (Vordergrund)* real şi unul ireal, "care apare" ca *fundal (Hintergrund)*. Primul este o configuraţie materială sensibilă, cel din urmă un conţinut spiritual, care este parcă surghiunit în celălalt şi purtat de el; de fiecare dată poate să apară numai spiritul viu, care aduce cu sine condiţiile comprehensiunii. Tipic este acest raport în scrierea de orice fel: planul real din faţă nu este ceva în genul unei litere; fundalul care apare este conţinutul de sens a ceea ce este scris. În toate artele revine acelaşi raport: în forma statică a pietrei apare agitaţia figurii, pe suprafaţa pânzei – profunzimea spaţiului şi viaţa scenei. De acest raport de apariţie depinde ceea ce numim "frumuseţe". Dar şi menţinerea şi durata conţinutului spiritual depind de el (*Op.cit.*, cap. 47-49). Forţa conservării este aci, fireşte, gândită în multiple feluri. De o înaltă constanţă sunt conţinuturile artistice determinate, de pildă formele marii poezii, iar de o mai mică valoare cele ale conceptelor, în care legătura conţinutului şi a termenului este una exterioară. Ca urmare, istoriceşte conceptele sunt indiferente (*Op.cit.*,

cap.51, 52, 55). În durată însă, orice spirit obiectivat revine în cel viu şi se volatilizează în el (*Op.cit.*, cap.53, 54). Aci, acesta exercită o acţiune inversă asupra lui. Ea poate acţiona fertil, dar poate să fie şi împovărătoare şi încetinitoare. În cel din urmă caz se ajunge la un conflict între spiritul viu şi cel obiectivat, iar în cazul extrem la o luptă între ele (*Op.cit.*, cap.57-59). Şi apoi, vine proba de forţă a spiritului viu – adică de-a dreptul cea a forţei sale de creaţie –, dacă poate să sfărâme lanţurile şi să se elibereze pe sine (*Op.cit.*, cap.60)[1]...

---

[1] Capitolele următoare (5. – Etica; 6. – Estetica; 7. – Teoria cunoaşterii; 8. – Logica) conţin o problematică cuprinsă, în liniile ei principale, în textele traduse mai sus (înainte de această "Autoexpunere").

ANEXĂ

APORETICĂ ŞI DIALECTICĂ LA ARISTOTEL ŞI N. HARTMANN*

Alexandru BOBOC

1. Cercetarea îndelungată a laturii logico-metodologice a operei Stagiritului a încetăţenit, în mare măsură, ideea unui Aristotel-logician, mai exact a celui care "a construit primul sistem logic-formal cunoscut nouă"[1]. De aceea, atunci când interpreţi de autoritate, ca N.Hartmann şi P. Aubenque, au evidenţiat şi un Aristotel "clasic al *Aporeticii,* adică al ştiinţei pure a problemelor"[2], întrucât "structura *Metafizicii* sale nu este şi nu putea fi o structură deductivă, ci numai una aporetică, în sensul aristotelician al termenului «dialectică»"[3], ideea a produs o anumită derută sau

---

* *În: Studii de istorie a filosofiei universale,* Vol.X, Bucureşti, Ed. Academiei, 1989, p.23-31. Cu unele mici modificări, reluăm aci o contribuţie esenţială a lui Hartmann în filosofia sistematică.

[1] M. Bochenski, *Formale Logik,* Freiburg-München, Karl Alber, 1956, p.113.

[2] N.Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), Berlin, 5. Aufl., Walter de Gruyter & Co., 1965, p.39.

[3] P.Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotelicienne,* Paris, P.U.F., 1962, p.15-16.

chiar împotrivire[4], determinate, se pare de: *a)* încărcătura diferită a termenului "dialectică" în lucrări diferite ale lui Aristotel; *b)* reacţia la o mentalitate după care dialectica ar coincide cu forma ei speculativă hegeliană.

Sunt necesare, de aceea, următoarele precizări: *1)* filonul dialectic, de fapt contribuţia efectivă a Stagiritului la constituirea modului sistematic de gândire nu se află numai în contextul *Organon*-ului, dominat de *Analitică* (marea silogistică aristotelică este, în esenţă, structură logică a metodei deductive) şi viziunea dialecticii ca artă a discursului (din *Topica* sau chiar din *Retorica*), nici (sistematic şi elaborat) în opera naturalistă, ci şi în *Metafizica; 2)* momentul esenţial, care declanşează o deschidere spre gândirea sistematică, este legat structural de întrebarea "ce este fiinţa?", iar, întrucât această întrebare este una dintre cele care rămân mereu aporetice (pentru care nu soluţia, ci cercetarea soluţiei constituie esenţialul), *aporetica* însăşi se arată a fi structurală metodei sau una dintre structurile acesteia, pentru care forma logică nu poate fi nicidecum silogistică; *3)* aporetica traduce efortul de conştientizare a

---

[4] "Gândirea aporetică – scrie Werner Stegmeier – constituie, ce-i drept, o bună parte a dezvoltărilor aristotelice, care totodată urmează căi determinate prin *trial and error*: cu toate acestea, nu ne putem ralia lui Pierre Aubenque, care vrea să-l prezinte pe Aristotel în mod exclusiv ca gânditor aporetic, care, de cele mai multe ori, renunţă la soluţiile problemelor" (*Der Substanzbegriff der Metaphysik. Aristoteles – Descartes – Leibniz*, Tübingen, 1974, p.39).

dialecticii ca structură ontică şi cu aceasta se anunţă unitatea dintre metodă şi ontologie.

2. În alţi termeni, marea dificultate a înţelegerii raportului (unităţii) dintre *aporetică* şi *dialectică* o constituie poziţia dialecticii în sistemul aristotelic, în care *Analitica* (având ca punct central teoria silogismului), este instrument al ştiinţei.

În Topica (I. 1, 100a), Stagiritul scrie: "scopul tratatului nostru este de a găsi o metodă, prin care putem argumenta despre orice problemă propusă, pornind de la propoziţii probabile, şi prin care putem evita de a cădea în contradicţie când trebuie să apărăm o argumentare"[5]. Foloasele "dialecticii" în sens aristotelic, ale Topicii, ca tratat, sunt valabile "şi pentru ştiinţele filosofice. Căci, dacă suntem în stare să ridicăm obiecţii din două puncte de vedere, vom cunoaşte mai uşor ceea ce este adevărat şi ceea ce este fals într-un caz sau altul"[6].

---

[5] *Aristotel, Organon*, IV: *Topica, Respingerile sofistice*, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1969, p.3-4. În note la această traducere, Mircea Florian precizează: *Topica*, la Aristotel, "se confundă cu «dialectica» în sensul de «metodă» a cunoaşterii probabile, care pregăteşte cunoaşterea apodictică"; Topica "este o «dialectică» în sensul socratic, fiindcă scopul ei este «discuţia», dialogul asupra chestiunilor generale ale vieţii (...) Aristotel opune «dialectica» «apodicticii» (...) Argumentarea «dialectică» este o argumentare *generală* faţă de argumentarea «apodictică» *specială*, o argumentare care pregăteşte cercetarea specială" *(Ibidem)*.

[6] *Idem*, *Topica*, I, 2, 101a. În Op.cit., p.8, M. Florian (p.7-8) preciza că, în înţeles aristotelic, "dialectica" este "nu numai un exerciţiu intelectual", ci unul "care dă roade atât în discuţie

Fiind "arta de a cerceta", "dialectica" ne îndrumă "spre principiile tuturor ştiinţelor": "vom stăpâni deplin această metodă când o vom stăpâni tot aşa cum practicăm retorica, medicina şi alte arte de acelaşi fel"[7].

Faptul că, la Aristotel, "dialectica" este arta de a întreba, de a pune probleme este argumentat pe larg în *Topica*, VII, (*Despre practica dialecticii şi practica în dialectică*). *Topica*, în ansamblu, arată însă că dialectica, în *Organon*, este "expresia unei a doua logici, întregitoare necesară a silogisticii"; Aristotel "a denumit *Analitică* şi *Dialectică* cele două feţe ale gândirii discursive şi, astfel, a consacrat o distincţie fundamentală a întregii gândiri antice"[8].

şi schimbul de gândire de fiecare zi între oameni, cât şi în dezvoltarea ştiinţelor", adică "şi viaţa practică şi teoria au nevoie de dialectică"; ajungem la adevăr mai uşor "dacă în orice chestiune recurgem la *aporii*, adică la opinii contrare, pro şi contra (...). Metoda de a cerceta, de a supune probei (πεῖρα) opiniile contrare într-o chestiune, metoda *diaporematică*, este caracteristică metodei dialectice sau «topice», iar Aristotel o aplică în toate operele sale".

[7] *Ibidem*, I, 3, 101b. În *Op.cit.*, p.9, M.Florian sublinia, în *Note* (p.9-10), că "dialectica are sarcina de a da la lumină principiile, axiomele, adevărurile prime, certitudinile fundamentale. Analiticile acceptă principiile ca evidente pentru a demonstra alte propoziţii. *Dialectica*, se înţelege, nu demonstrează principiile, ci le arată, le dezvăluie datorită calităţii fundamentale a ei de a fi *examinare, cercetare*"; "dialectica" este "ca o artă sau o capacitate (δύναμις), cum sunt retorica, de care Aristotel o apropie totdeauna, şi medicina. Ceea ce hotărăşte şi în dialectică este măiestria, este practicarea magistrală a regulilor ei".

[8] M. Florian, *Introducere la Organon IV, ed. cit.*, p.V.

Spre deosebire de Platon, la care *Analitica* şi *Dialectica* se confundă, Aristotel "a realizat primul tratat de logică", diferenţiind cele două "şi dând precădere *Analiticii* în ceea ce priveşte puterea concludentă"; deşi *Analitica* "s-a născut din *Dialectică*", ea este "doctrina ştiinţei, a necesarului", pe când "*Dialectica (Topica)* este doctrina probabilului, a plauzibilului"[9].

Întrucât procedează preponderent inductiv, "Dialectica" aristotelică trimite, mai mult decât *Analitica* (apodictica), la ontologie, la ştiinţa "fiinţei ca fiinţă". În felul acesta, putem evidenţia un Aristotel care caută dialectica în unitatea gândirii şi a fiinţei.

Nu întâmplător, Hamelin[10] accentua pe ceea ce Aristotel numea "a treia întrebuinţare a dialecticii" – a pune "aporiile" şi a ajuta la descoperirea "primelor principii" ale fiecărei ştiinţe. "Este una şi aceeaşi – scrie Hartmann – dacă se spune că antinomiile dezvoltate de aporetică sunt insolubile sau numai dialectic solubile. Soluţionările dialectice nu constau în altceva decât în a pune în valoare *(im Geltenlassen)* contradicţia în conţinutul de fapt real. În acest sens, se poate spune că Aristotel este, în esenţă, dialectician (...) Demersul lui Aristotel rămâne aporetic până la sfârşit. Înseşi principiile cele mai înalte, spre care

---

9 *Ibidem*, p.VI.

10 O.Hamelin, *Le système d'Aristote*, 2e édition, publié par L. Robin, Paris, F. Alcan, 1931, p.232-233.

aceasta (aporetica – *n.ns.*) conduce, dezvăluie natura dialectică a faptului. Şi aici el este, chiar împotriva voinţei lui, dialectician"[11].

N.Hartmann a analizat apoi raporturile dintre conceperea aristotelică şi cea hegeliană a dialecticii. "Este fals – scria Hartmann – să-l vedem totdeauna pe Hegel numai pornind de la Kant şi Fichte"; pentru a-l înţelege în mod istoric pe Hegel, trebuie să ne raportăm "la clasicii antichităţii" şi, în primul rând, la Aristotel; căci "pornind de la problemele nerezolvate ale logicii hegeliene se pot vedea mai bine marile aporii ale logicii aristotelice, şi de la aceasta pornind, cele ale logicii hegeliene"[12]. Ceea ce-i uneşte pe cei doi gânditori se leagă, în principal, de "elementele pozitive ale metodei", de "raportul dintre logică şi ontologie" şi de "metafizică"; pentru ambii gânditori, relaţia dintre logică şi ontologie este fundamentală, fără ca modurile de a înţelege logica însăşi să fie identice: căci "pentru Hegel, realul se dizolvă în logic, pe când la Aristotel materia desparte realul de logic"[13].

Deci, dincolo de dialectica anticilor, ca artă a discursului şi ca teorie a probabilului, opera lui

---

[11] N.Hartmann, *Aristoteles und Hegel* (1923), în *Kleinere Schriften*, Bd. II, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1957, p.223.

[12] *Ibidem*, p.215, 217.

[13] *Ibidem*, p.217,229, 231, 233. Este semnificativ că Hartmann însuşi păstrează această distincţie "în ontologia critică", care, sub multe aspecte, este un gen de neoaristotelism, păstrând o atitudine în esenţă realistă (vezi Al.Boboc, *Nicolai Hartmann şi realismul contemporan*, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1973, p.49).

Aristotel conţine o dublă deschidere: *a)* spre o logică a invenţiei, a cercetării faptelor; *b)* spre "natura dialectică a faptului", spre dialectica existenţei. Astfel, şi scientismul modern, şi ontologismul îşi află surse la Aristotel, a cărui operă rămâne o sursă permanentă a gândirii filosofice şi ştiinţifice.

3. Discuţia despre *aporie* şi *aporetică*[14] are o pondere considerabilă în opera Stagiritului. O asemenea poziţie se leagă de faptul că momentul aporetic este consubstanţial punerii problemelor, iar de această punere depinde dezlegarea, rezultatul cercetării.

Textul aristotelic este edificator în acest sens. "Fiind vorba de ştiinţa pe care o cercetăm acum (adică de *Metafizică, Filosofia primă* – nota comentatorului la traducerea românească), trebuie să trecem în revistă problemele ce se impun mai întâi. De ele ţin toate acelea în privinţa cărora unii gânditori dinainte şi-au exprimat păreri deosebite de ale noastre, şi apoi acelea pe care întâmplător ei

---

[14] Aristotel s-a ocupat de acestea îndeosebi în: *Topica*, VI, 6, 145b, 17; VIII, 11, 162a, 17; *Metafizica*, B, Γ; *Despre suflet*, I, *Fizica*, I. De fapt, preciza W. Jaeger (*Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seine Entwicklung*, 1923, 3. Aufl., Weidmann, Dublin/Zürich, 1967, p.402), "în *Metafizica* se află laolaltă toate firele filosofiei lui Aristotel, aşa cum, şi invers, ea impietează asupra tuturor celorlalte discipline. Ea este expresia ultimelor sale intenţii şi orice preocupare despre părţile separate ale doctrinei sale, care nu-şi află punctul de plecare în acest organ central, trebuie să treacă pe alături de faptul fundamental".

le voṙ fi trecut cu vederea. *Dar pentru acei care vor să găsească o dezlegare e de mare folos să ştie să pună bine probleme. Căci rezultatul fericit al cercetării depinde de dezlegarea problemelor puse anterior. Cine nu ştie unde e nodul nu poate să-l dezlege (subl. ns.).* Nedumerirea cugetului nostru ne arată limpede acest lucru chiar în realitate, căci el, când se îndoieşte de ceva, păţeşte tocmai ca oamenii legaţi, le e peste putinţă să meargă înainte, fie într-un fel, fie în celălalt. De aceea, trebuie să cercetezi mai dinainte toate dificultăţile ivite, pe de o parte, din motivele arătate aici, pe de alta, pentru că cei care nu-şi dau seama din vreme de aceste probleme seamănă cu oamenii care nu ştiu încotro trebuie să meargă şi, pe lângă acestea, nici nu pot să-şi dea seama dacă au descoperit ceea ce caută sau nu. Căci unora ca aceştia nu le e lămurit scopul cercetării lor, ci doar aceluia care mai înainte şi-a formulat îndoielile. *Apoi neapărat că e în stare să judece mai bine acela care, ca la un proces, a ascultat toate argumentele părţilor în cauză" (subl. ns.)*[15].

Textul citat conţine, ni se pare, multiple implicaţii cu privire la structura modului de

---

[15] Aristotel, *Metafizica*, III (B), 1, 995a – 995b (trad. de Şt. Bezdechi, st. introd. şi note de Dan Bădărău), Bucureşti, Edit. Academiei, 1965, p.100-101. În nota 2 (p.100) D. Bădărău insistă asupra "apelului metodic la cunoştinţele lăsate de înaintaşi", asupra considerării metodice a acestui dat în ceea ce s-a numit *diaporematica*. Aristotel confruntă tezele contrarii, dar preferinţa lui "nu se manifestă niciodată în urma examinării tezei şi antitezei, ca o consecinţă a acestui examen", ci, dimpotrivă, el "ştie de mai înainte ce vrea să stabilească; el nu e neutru".

gândire aristotelic şi la atitudinea sa faţă de tradiţie. Deşi incursiunea istorică este mai mult ajutătoare, nu este condiţia unei noi perspective, ea devine expresia consideraţiei pe care Stagiritul o are pentru înaintaşi; pentru mediul teoretic în care el s-a format, lecţia este clară: fiecare în parte rămâne tributar trecutului, care-i oferă mereu prilej de meditaţie şi coordonatele unei examinări mai complexe a problemelor, conceptelor şi teoriilor (soluţiilor). Aşa cum preciza N.Hartmann, un "tributar" moştenirii aristotelice, "nimeni nu începe cu propria sa gândire. Fiecare găseşte în vremea sa o anumită stare de fapt a cunoaşterii şi a punerii problemelor; în această stare de fapt el se integrează şi începe să cerceteze numai pornind de la ea"[16].

Distincţia între *aporetică* şi *dialectică* (în sensul anticilor), precum şi acţiunea primei în direcţia dialecticii ca mod sistematic de gândire este, de fapt, absolut necesară pentru a înţelege construcţia *Metafizicii*. Stagiritul însuşi preciza că *filosofia*, care "consideră atât Fiinţa ca fiind, cât şi proprietăţile ei esenţiale"[17], este "o ştiinţă" deosebită "de dialectică prin capacitatea ei de cunoaştere, iar de sofistică prin ţelul de viaţă pe care ni-l fixează"; căci "dialectica se mărgineşte la dibuiri de cunoaştere

---

[16] N.Hartmann, *Kurze Selbstdarstellung*, în *Philosophen-Lexikon*, hrsg. von. W. Ziegenfuss, Erster Band, A-K, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1949, p.454.

[17] Aristotel, *Metafizica*, IV, (Γ), 1, 100 3a, p.125.

în diverse domenii în care filosofia ţinteşte la o cunoaştere completă"[18].

Fără a rivaliza cu *Apodictica*, aporetica aristotelică este legată de "ştiinţa ca ştiinţă a principiilor" a cărei mare dificultate este semnalată de Stagirit astfel: "Dar am putea să ne punem chestiunea dacă trebuie să considerăm filosofia ca o ştiinţă unică sau ca mai multe. Dacă ea se reduce la o singură ştiinţă, se poate aduce obiecţia că o ştiinţă se ocupă totdeauna de contrarii, pe când ştiut este că principiile nu sunt contrarii între ele. Iar dacă filosofia nu se reduce la o singură ştiinţă, ce fel de ştiinţe trebuie să admitem ca formând obiectul ei?"[19].

Hartmann avea dreptate să considere că "demersul lui Aristotel rămâne aporetic până la sfârşit". Stagiritul însuşi oferă temei pentru aceasta. "Nemaiîntrebând apoi – scria el – dacă sarcina de a studia principiile demonstraţiei revine unei singure ştiinţe sau mai multora? Iar dacă sarcina aceasta revine doar uneia, ne întrebăm: de ce să revină mai degrabă acesteia decât oricărei alteia? Iar dacă menirea aceasta aparţine mai multor ştiinţe, ce fel de ştiinţe trebuie să fie acestea? Pe urmă, este de ştiut dacă toate substanţele alcătuiesc obiectul filosofiei sau nu. Iar dacă nu toate intră în domeniul ei, e greu de precizat care dintre ele cad în sarcina ei. Pe de altă parte, dacă filosofia se reduce la o singură ştiinţă care

---

[18] *Ibidem*, p.131; IV (Γ) 1004b.
[19] *Ibidem*, p.334, XI (K), 1, 1059a.

cercetează toate substanţele, nu suntem lămuriţi cum se poate ca aceeaşi ştiinţă să se ocupe de mai multe substanţe"[20].

În structura aristotelismului, aporetica se leagă, inevitabil, de coprezenţa generalului şi a individualului, în dezacord cu tradiţiile platoniciene. De aceea, ştiinţa ca ştiinţă a generalului nu exclude, ci presupune ştiinţa "Fiinţei ca fiind" (a "Fiinţei ca Fiinţă"), iar întrebarea "Ce este Fiinţa?" devine fundamentală. "Problema Fiinţei – preciza P. Aubenque – este cea mai puţin naturală dintre toate problemele, este aceea pe care simţul comun nu şi-o pune niciodată, pe care nici filosofia prearistotelică, nici tradiţia imediată posterioară nu şi-a pus-o ca atare, aceea pe care alte tradiţii decât cele occidentale nu au primit-o şi nu au atins-o nici măcar în treacăt vreodată"; întrucât "trăim în

---

[20] *Ibidem*, în III (B), 1, 995b, 6 şi 2, 996b Aristotel punea în mod expres aporia unicităţii metafizicii ca "ştiinţa principiilor" (primele principii). În III (B), 1, 995b, 6-10 şi 2, 996b, 26-997a, 15, el se referă la principiile demonstraţiei. De fapt, nu numai *Metafizica*, ci şi *Fizica* şi *Despre suflet* examinează anumite aporii fundamentale. Textul de bază rămâne: III (B), 1, 995b, în care, dincolo de diaporematică, de evaluarea metodică a ceea ce au dat predecesorii, Stagiritul dă ideea importanţei punerii problemelor şi a aporeticii ca ştiinţa punerii problemelor. Se pare că structura aporetică a gândirii aristotelice justifică şi ceea ce É. Boutroux *(Aristote,* în *Études d'histoire de la philosophie* (1897), IV[e] ed., Paris, F. Alcan, 1925, p.131-132) consideră "contradicţia" între "o teorie a existenţei, pentru care real este numai individul, şi o teorie a cunoaşterii, pentru care nu există ştiinţă decât despre general".

gândirea aristotelică, a existenţei", nu vedem nimic uimitor în chestiunea "Ce este fiinţa?", problema "cea mai problematică dintre toate, nu numai în sensul că nu i se va da poate niciodată în întregime un răspuns, ci în sensul că e deja o problemă de ştiinţă pentru care noi ne punem această problemă"[21].

Este semnificativ că, studiind problema de mai sus ca *Sein als Seiendes*, Heidegger a pus în evidenţă ruptura gândirii Stagiritului cu platonismul şi ceea ce autorul lui *Sein und Zeit* a numit "diferenţa ontologică", de fapt deosebirea între *Fiinţă* şi *Fiinţa ca fiind* (în termeni aristotelici). "Ceea ce Aristotel nu încetează să spună şi să repete este că, dacă *eidos*-ul ar aparţine existenţialmente de οὐσία, *Eidos*-ul însuşi nu ar mai putea fi determinat ca οὐσία. A fi *(être)* rămâne mai mult o calitate comună, chiar cea mai comună dintre toate, dar ceea ce este cel mai comun tuturor existenţelor este că în fiinţa *(être)* lui fiecare dintre acestea este mai întâi «*ceci que voici*» τό δὲ τι. Astfel, spune el, acest om sau acest cal pe care-l vedem aci"[22]. Şi apoi precizarea "rădăcinii" opoziţiei dintre Platon şi Aristotel; "platonismul

---

[21] P. Aubenque, *Op.cit.*, p.13-14. Noutatea, de fapt, ideea de a pune o asemenea problemă e subliniată de autor îndeosebi în ampla *Introduction* (p.21-68), cu titlul semnificativ: *La science sans nom*. Punându-şi această problemă, Stagiritul, ca şi gândirea greacă în ansamblu, subliniază Aubenque, nu şi-a pus-o şi pe cealaltă: de ce există mai ales fiinţă decât nimic? (p.13).

[22] Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, I.: *Philosophie greque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p.104.

înseamnă reducţia eidetică a fiinţei *(être)*, adică determinarea ei exclusivă prin *Eidos*. Restul nu este niciodată decât secundar şi de rang «ulterior». Pentru Aristotel, dimpotrivă, fiinţa fiindului *(l'être de l'étant)* este esenţialmente prezenţă concretă"[23].

Aristotel însuşi spunea: "Există, în fine, lucruri care nici nu sunt într-un subiect, şi nici nu sunt enunţate despre un subiect: cum ar fi un anumit om şi un anumit cal, căci nimic de acest fel nu este în subiect şi nu este enunţat despre un subiect. Dar, pentru a vorbi în general, *tot ce este individual şi are caracter de unitate (- subl.ns.)* nu este niciodată enunţat despre un subiect"[24]. Heidegger interpretează aceasta ca *l'être de l'étant*, din care Platon "a văzut numai τί – *quid*-ul", şi nu "Diferenţa", ca Aristotel, "diferenţa ontologică"; ontologia lui Aristotel are un "sens restrâns" de "ontologie categorială", dar nu se reduce la aceasta, ci "are proprietatea esenţială de a se depăşi ea însăşi", în "cunoaşterea teleologică"[25].

4. În fond, metafizica lui Aristotel, care se desfăşoară într-o ontologie a "Fiinţei ca fiind", este structurată aporetic. Heidegger intuia acest lucru atunci când statua acea *"ontologische Differenz"*,

---

[23] *Ibidem*, p.106.

[24] Aristotel, *Categoriile*, 2, 1b, în *Organon*, I (trad. de Mircea Florian), Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1957, p.122-123.

[25] J. Beaufret, *op.cit.*, p.108, 112, 116, 117. Este de reţinut că, preţuind elementele care conduc la "diferenţa ontologică", Heidegger a reţinut lecţia orientării spre individ (nu spre gen) într-o *Analytik des Daseins*.

adică "despărţirea între fiinţă *(Sein)* şi fiind *(Seienden)*", necesară pentru a înţelege filosofia ca "ştiinţă despre fiinţă sau, aşa cum sună tradiţia greacă, ontologie"[26].

Este însă meritul lui P. Aubenque de a fi propus o nouă deschidere în interpretarea locului şi rolului aporeticii aristotelice, pornind de la următoarele idei fundamentale: *a)* "discursul uman asupra fiinţei *(être)* nu se prezintă în maniera unei cunoaşteri încheiate, ci a unei cercetări ce va rămâne mereu fără o concluzie" (definitivă); *b)* filosofia nu ia naştere "dintr-un elan spontan al sufletului, ci din presiunea înseşi a problemelor: lucrurile se manifestă, ni se impun în mod contradictoriu, iscând întrebări, ne împing chiar fără voia noastră, în cercetare"; *c)* la Aristotel, istoria nu separă omul şi esenţele, ci este "orizontul indefinit al cercetării şi al travaliului uman", este "locul" dialecticii ca "metodă de cercetare"[27].

Pe acest fond ideatic, *aporiile*[28] nu sunt "semnul" unei ignorări a ontologiei (cum credea

---

[26] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, în *Gesamtausgabe*, II, Abteilung: *Vorlesungen* 1923-1944, Bd. 24, hrsg. von Fr. W. von Hermann, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1975, p.3, 22.

[27] P. Aubenque, *op.cit.*, p.16, 83, 91.

[28] În *Metafizica*, III (B), 1, 995a (texte citate mai sus) este înfăţişată această gândire "aporetică". De fapt, aporie înseamnă (etimologic) absenţa căii, a ieşirii; în cazul aporiei, "întreruperea demersului şi soluţia sunt condiţiile unui nou punct de plecare"; a rezolva o aporie nu înseamnă a o elucida,

Platon), ci constituie o primă "cheie" a "discursului uman asupra fiinţei", ştiinţa aristotelică despre fiinţă constituind "sistemul general al soluţiei aporiilor"; "a nu înceta niciodată a cerceta ce este fiinţa înseamnă a fi aflat deja răspunsul la întrebarea: «ce este fiinţa?»"; Aristotel a fost astfel "mai puţin fondatorul unei tradiţii decât iniţiatorul unei problematici despre care el ne-a avertizat că rămâne totdeauna iniţială, ştiinţa care o pune fiind în mod etern «cercetare»"[29].

De marea importanţă a aporeticii aristotelice, subliniată pe direcţia aflării metodei metafizicii (filosofiei), a fost conştient în cel mai înalt grad N.Hartmann, autorul "ontologiei critice". "Aporia – scria el – este conceptul antic de problemă. Conştiinţa dificultăţii a nemergerii mai departe este treapta definitorie a mişcării între ştiinţă şi neştiinţă. Din clarificarea asupra stadiului problemei rezultă orice înţelegere a conţinutului de fapt. La Aristotel, căutarea şi punerea în mod

---

ci a o dezvolta (P.Aubenque, *op.cit.*, p.221). Autorul consideră că dificultăţile "unui discurs *unitar* asupra fiinţei ca fiinţă" se rezumă "într-o aporie fundamentală", aporie ce s-ar putea formula în următoarele trei propoziţii pe care Aristotel le susţine rând pe rând şi care sunt pretutindeni, astfel încât nu se pot accepta două dintre ele fără a refuza pe cea de a treia": *1)* "există o ştiinţă a fiinţei ca fiinţă"; *2)* "orice ştiinţă se referă la un gen determinat"; *3)* "fiinţa nu este un gen" (*ibidem*, p.222).

[29] P. Aubenque, *op.cit.*, p.158, 159, 508.

limpede a aporiei devine de-a dreptul metodă fundamentală"[30].

De aceea, aporetica a fost situată între "formele dialecticii"; căci "metoda metafizică" nu trebuie înţeleasă doar "ca o dialectică absolută în sensul lui Hegel", ci şi ca "o dialectică aporetică"[31].

Specificul aporeticii şi legarea ei structurală de punerea (corectă, bineînţeles) a problemelor, aşa cum o gândise Aristotel, circumscrie, într-adevăr, această metodă formelor dialecticii, mai exact, o înscrie ca moment în procesul elaborării metodei filosofiei ca atare.

De aceea, prelungirea în ontologie (şi, în genere, cum ar spune Hartmann, în teorie, într-o soluţie) face necesară o întoarcere de la Hegel la Aristotel, iar aceasta este consubstanţială cu spiritul ştiinţific modern. "Toate antinomiile veritabile – preciza Hartmann – sunt în mod necesar insolubile, ceea ce nu le face în nici un fel fără sens. Dimpotrivă, numai astfel ele sunt pline de sens. O antinomie solubilă ar fi ca un fier lemnos. Nerecunoaşterea acestei stări de fapt evidente în

---

[30] N.Hartmann, *Aristoteles und Hegel, ed. cit.*, p.219. Hartmann consideră că Aristotel este "maestrul acestei metode şi a rămas ca atare clasic pentru toate timpurile"; dincolo de speculativismul filosofiei hegeliene, Hartmann subliniază necesitatea şi actualitatea unei "analize nespeculative a problemelor", pe care "dialectica hegeliană nu o cunoaşte" (*ibidem*, p.220), ca o pregătire pentru întemeierea unei ontologii.

[31] G. Martin, *Allgemeine Metaphysik*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1965, p.322, 326.

sine constituie rădăcina greşelii lui Hegel"[32]. Dincolo de ideea "independenţei de orice poziţie filosofică", înţelegerea hartmanniană a Aporeticii[33] valorifică tradiţiile aristotelice în perspectiva ontologiei şi a dialecticii. Cu toate limitele "ontologiei critice", autorul pune în lumină semnificaţiile majore ale aporeticii (la Aristotel şi după aceea).

5. Din cele spuse până aici, reţinem atenţia asupra următoarelor idei mai importante: *1)* pentru viitorul metafizicii (filosofiei), punerea problemei Fiinţei ca Fiinţă este hotărâtoare; *2)* această punere trebuie să se desfăşoare într-o ştiinţă a punerii problemelor – aporetica; *3)* ea angajează distincţia (fundamentală pentru filosofare, ca atare, şi pentru orice filosofie de calitate) între *problemă* şi *soluţie*, de mare importanţă metodologică şi actuală oricând, nu numai în cercetare, ci şi în evaluarea creaţiei teoretice; *4)* aporetica aristotelică avertizează împotriva speculaţiei şi direcţionează gândirea spre ştiinţă şi spre spiritul ştiinţific; *5)* în acest context se situează respingerea soluţiilor "definitive", nu a necesităţii soluţiei ca atare (a teoriei), şi realismul în ontologie.

De fapt, poziţia solidă a aporeticii în elaborările lui Aristotel este determinată de faptul că ea premerge (şi pregăteşte) şi punerea (constituirea)

---

[32] N.Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*, în *Kleinere Schriften*, Bd. III, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1958, p.310.

[33] *Idem*, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, p.36-40, 61-76 şi art. cit. mai sus.

metodică a problemelor (adică situează totul în deschiderea cercetării) şi desfăşurării coordonatelor esenţiale ale teoriei într-o ontologie, chiar într-o metafizică. Căci ştiinţa "Fiinţei ca fiind" precede şi condiţionează ontologia substanţei, raportul dintre această ontologie şi metafizică fiind de la întemeiat la temei ("primele principii"). Acestea din urmă sunt însă inteligibile. Aristotel nu are o vină ca atare, directă, pentru ontologiile aristotelico-scolastice, într-un fel topografii ale transinteligibilului, nu ale inteligibilului, singura soluţie (şi deschidere) permisă de gândirea autentică a *Stagiritului*.

În spirit aristotelic, aporetica este ştiinţa punerii problemelor şi ea trebuie să preceadă ştiinţa ca atare, *ştiinţa noastră* despre general. Aporetica delimitează riguros structura modului de gândire, a unei gândiri ce trebuie să purceadă la o înlănţuire metodică a problemelor (nu simple probleme, ci cele metafizice, filosofice!) înainte de a se finaliza într-o teorie (soluţie). De aceea, aceasta din urmă nu poate fi una definitivă, ci numai una în deschidere (e adevărat, o deschidere ce prezintă o configuraţie logico-gnoseologică riguroasă, consistenţă ideatică).

În felul acesta, Aristotel se opunea nu numai închiderii în platonismul metafizic, ci şi oricărui relativism. Desfăşurarea metodică a problemelor ce sunt de soluţionat pregăteşte o teorie (de fapt, o ontologie) veritabilă, ştiinţa ca ştiinţă a universalului, ştiinţa absolută, care nu

angajează nicicum realativitatea (şi cu atât mai puţin relativismul!).

Într-un anumit sens, ca formă a punerii problematicii metafizice (filosofice), aporetica aristotelică este superioară primelor două forme istorice ale dialecticii: dialectica globală a anticilor (a lui Heraclit, în special) şi dialectica lui Hegel. Căci prima implică un anumit relativism (întrucât ştiinţa ca ştiinţă a generalului rămâne în plan secundar, mai exact, nu se poate configura ideatic-noţional), iar cea de-a doua – pericolul închiderii într-o soluţie definitivă, într-o tematică închisă, de adevăruri "definitive".

Reţinând ipoteza lui N.Hartmann cu privire la necesitatea depăşirii metafizicii deductiv-speculative într-o "metafizică a problemelor", susţinută în esenţă prin păstrarea spiritului aporeticii aristotelice, subliniem motivarea prin acelaşi spirit al ideii de sistem deschis, atât de familiară mentalităţii ştiinţifice a vremii noastre.

Pe un alt plan decât al prezenţei sale în logica nouă, Stagiritul ne apare astfel ca un veritabil contemporan! Mult visata *philosophia perennis* nu poate fi decât o filosofie deschisă şi, implicit, o filosofie a deschiderii. Şi nu putem să nu reţinem atenţia asupra originării acestei mari idei în opera celui care a fost atât de mare, încât nu are nevoie să fie numit altfel decât: *Aristotel*, un nume care ţine locul nu numai pentru "faptul gândirii" sale, cum ar spune Heidegger, ci pentru însăşi realizarea la superlativ în plan ideatic a puterii, frumuseţii şi măreţiei spiritului uman.

POSTFAŢĂ
N. Hartmann în gândirea contemporană

I. O dată cu orientarea fenomenologiei spre sferele valorilor istoriei şi umanului, implicit spre o reconstrucţie modernă în metafizică şi ontologie, aspiraţia ontologică (prezentă şi la Husserl în forma "ontologiilor regionale") se amplifică şi se precizează pe fondul mai larg *al mişcării realiste* contemporane[1].

Una dintre cele mai relevante prezenţe în sensul amintit o constituie opera lui N. Hartmann, a cărei amploare şi diversitate l-au impus în rândul celor mai mari gânditori contemporani.

Nicolai Hartmann (1882-1950)[2] este cunoscut ca autor al unei noi forme în ontologie, anume

---

[1] Întrucât prezentarea acesteia nu intră în economia lucrării de faţă, trimitem la volumul: Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, E.D.P., 1995, p. 92-130.

[2] Născut la Riga, în 1882, studii de medicină, filologie clasică şi filosofie la Dorpat, Petersburg şi Marburg. Profesor la Marburg (1920), Köln (1925), Berlin (1931), Göttingen (1945-1950). Lucrări principale: *Logica fiinţei a lui Platon* (Platos Logik des Seins, 1909, 2, Aufl., 1965); *Principiile unei metafizici a cunoaşterii* (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921, ed. a 5-a 1955); *Cum este posibilă ontologia critică în genere?* (Wie ist kritische Ontologie überhanpt möglich?, 1924, Festschrogt für P. Matorp); *Filosofia idealismului german* (Philosophie des deutschen Idealismus; Bd. I, 1923; Bd.II, Hegel 1929; într-un

"Ontologia critică", o veritabilă direcţie de gândire, care constituie totodată o amplă sinteză teoretico-

---

volum, ed. a 3-a, 1974); *Ethik* (1926, ed. a 4-a 1962); *Problema existenţei spirituale* (Das Problem des geistigen Seins, 1933, ed. a 3-a 1962); *Asupra fundamentelor ontologiei* (Zur Grundlegung der Ontologie, 1935), ed. a 3-a 1948); *Posibilitate şi realitate* (Möglichkeit und Wirklickeit, 1938, ed. a 3-a 1966); *Construcţia lumii reale* (Der Aufbau der realen Welt, 1940, ed. a 3-a 1964); *Noi căi în ontologie* (Neue Wege der Ontologie, 1942, ed. a 5-a 1969); *Filosofia naturii* (Philosophie de Natur, 1950, 1980); *Gânduri teleologice* (Teleologisches Denken (1951; ed. a 2-a 1966); *Estetica* (Ästhetik, 1953), ed. a II-a, 1966); *Introducere în filosofie* (Einführung in die Philosophie, 1950, ed. a 3-a 1954); *Convorbiri filosofice* (Philosophische Gespräche, 1954); *Scurtă autoexpunere* (Kurze Selbsdarstellung, în: Philosophen-Lexikon, I, 1942); *Metafizica problemelor* (Die Metaphysik der Probleme, 1960).

Sub genericul: *Kleinere Schriften* (vol.I-III, 1955-58) au fost adunate studiile cele mai importante ale autorului. Acestea, ca şi bibliografia principală asupra lui N. Hartmann, se află în: *Nicolai Hartmann, Der Denker und sein Werk* (Göttingen, 1952, p.283-312); Francesco Barone, N.Hartmann (Torino, 1957, p.357-431); Ingeborg Wirth, Realismus und Apriorismus in N. Hartmann, Erkenntnistheorie (Berlin, 1965; bibliografia din perioada 1952-1965); Al. Boboc, Nicolai Hartmann şi realismul contemporan (Bucureşti, 1973; bibliografia până în 1973, p.8-11 şi pe parcursul lucrării).

Pentru lucrările asupra lui N.Hartmann se poate consulta: Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, Bucureşti, E.D.P., 1982, p.65-71. Menţionăm că o bibliografie selectivă (până în 1950) aflăm în: Philosophen-Lexikon, I, p.470-471; se află în curs de finisare o bibliografie, declanşată cu prilejul aniversării (în 1982) a 100 de ani de la naşterea lui N.Hartmann (în septembrie 1982).

Elemente noi pentru înţelegerea atitudinii lui N.Hartmann faţă de contemporanii săi şi în epocă oferă: *Nicolai Hartmann u. Heinz Heimsoeth im Briefwechsel* (hrsg. von Frida Hartmann u. Renate Heimsoeth, Bouvier, Bonn, 1978).

filosofică şi o impresionantă construcţie sistematică, pornind de la principiul: "nimeni nu începe cu propria sa gândire. Fiecare găseşte în vremea sa o anumită stare de fapt a cunoaşterii şi a punerii problemelor... El preia conţinutul marilor probleme din stadiul istoric în care se află acestea"[3].

Gândirea sistematică trebuie însă să meargă pe altă cale decât cea "a sistemelor filosofice", spre o "metafizică nespeculativă", ca "fundament al unei noi ontologii"[4].

Aşa cum se poate constata, gândirea lui Hartmann este dominată de interesul ontologic. El refuză construcţia de sisteme de tip clasic şi elaborează o sistematică filosofică în concordanţă cu noua experienţă a ştiinţei şi cu ceea ce el numea "conţinutul problemelor", îndemnând la o meditaţie asupra fiinţei şi existenţei. "Nici o filosofie – scria el- nu începe cu ea însăşi, ci presupune totdeauna travaliul ştiinţelor pozitive, chiar

---

[3] N.Hartmann, *Kurze Selbstdarstellung*, în: *Philosophen-Lexikon*, hrsg. von. W. Ziegenfuss, I. W. de Gruyter, 1949, p.454, Filosofia nu mai poate fi o "metafizică a sistemelor", ci una a problemelor, "istoria problemelor şi a rezolvărilor lor". (*Ibidem*, p.455). Ceea ce trebuie să reţină atenţia de aci s-ar rezuma astfel: principalul în fiecare epocă îl constituie "gânditorul care pune probleme *(der Problemdenker)*"; fără a renunţa la năzuinţa sistematică, filosofia trebuie să evite închiderea într-un sistem (Vezi: Al. Boboc, *Nicolai Hartmann şi realismul contemporan*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1973, p.12-16).

[4] N.Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung* (1931), în: *Kleinere Schriften*, Bd.I, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1955, p.49-51).

şi atunci când acesta se află la început"[5]. Sistematica "nu traduce aci o voinţă de sistem", ci este "expresia conştientă a grijii ontologice care-l domină pe gânditor"[6].

Hartmann critică gnoseologismul modern şi pozitivismul, precum şi idealismul "speculativ", susţinând *primatul ontologiei* asupra gnoseologiei şi un "realism" elaborat ca "ontologie a cunoaşterii": "cunoaşterea nu înseamnă creare, producere, naştere a unui obiect, aşa cum a căutat să ne facă să credem idealismul mai vechi sau mai nou, ci o prindere *(Erfassen)* a *ceva care există înainte de cunoaştere şi independent de ea*" (subl. ns.)[7].

Şi mai clar: "în orice cunoaştere stau laolaltă un *obiect de cunoscut* şi un *subiect care cunoaşte.* Relaţia dintre acestea este cunoaşterea însăşi"; "cuprinderea (Erfassen) nu înseamnă strângerea obiectului în subiect, ci numai restrângerea determinărilor obiectului într-o plăsmuire în subiect, produs al cunoaşterii sau «imaginea» obiectului"; "în obiect nu ia naştere nimic nou, în

---

[5] N.Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland* (1946), în: *Kleinere Schriften*, I, p.58. Dar "un fundament unitar al filosofiei poate fi aflat numai în orientarea acesteia spre bazele existenţei" (*Ibidem*, p.62).

[6] S. Breton, *L'être spirituel. Recherches sur la philosophie de N.Hartmann*, Emm.Vitte, Lyon, 1962, p.12. Autorul remarcă aci că Hartmann a sesizat "păcatul idealismului"; el a subliniat că, la început nu a fost nici "spiritul", nici "Verbul", nici acţiunea, ci "fiinţa", susţinând un "realism integral" (*Ibidem*, p.13, 14).

[7] N.Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3. Aufl. W. de Gruyter, Berlin, 1941, p.1.

subiect se naşte însă conştiinţa obiectului cu conţinutul ei: «imaginea» obiectului"[8].

În felul acesta, esenţială pentru Hartmann nu este relaţia gnoseologică subiect-obiect, ci relaţia "ontologică": *obiectiv-transobiectiv*. Din punct de vedere "ontologic", existenţa este independentă de obiectivarea ei prin cunoaştere: "există ceva în afara conştiinţei, în afara sferei logice şi a graniţelor raţiunii"; indicând "domeniul relaţiei cognitive a unui subiect drept «curtea obiectelor»", putem spune că... "tot ceea ce se află dincolo de această «curte» este transobiectiv"[9].

Realizarea unei "ontologii (metafizici) a cunoaşterii" deschide calea "ontologiei critice" ca atare, o reconstrucţie "realistă" în teoria fiinţei. Căci atât "teoria cunoaşterii", cât şi celelalte discipline filosofice conduc cu necesitate la "ştiinţa filosofică fundamentală", la ceea ce Aristotel numea "Fiinţa ca fiind" (Sein als Seiendes), către care trebuie să se îndrepte "noua ontologie"[10].

---

[8] *Ibidem*, p.43, 44.

[9] N.Hartmann, *Grundzüge*, p.182, 197. Esenţialul îl constituie aci faptul că obiectul nu depinde de subiect, poziţia "obiectului" în relaţia cognitivă lăsând valabilă existenţa unui "transsubiectiv" de cunoscut. Aşa cum preciza W. Stegmüller *Hauptsrömungen der Gegenwartsphilosophie*, 6. Aufl., A Kröner, Stuttgart, 1978, p.284), "deoarece lumea reală este pur şi simplu transcendentă conştiinţei, ea se poate reflecta, după Hartmann, numai în forma imaginii". De fapt, încă demult s-a spus, pe bună dreptate, că modul în care "este dată realitatea" constituie "centrul ontologiei critice" (M. Florian, *Dialectica. Sistem şi metodă ...*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1947, p.98).

[10] N.Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland*, p.56. "Ontologia nu este teoria obiectului, nu este ştiinţa despre obiecte în genere, ci ştiinţa «Fiinţei ca fiind»" (N.Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 2. Aufl., W. de Gruyter, Berlin, 1941, p 39).

Analizând "sferele fiinţei" (reală şi ideală), "momentele fiinţei" ("existenţa efectivă" – *Dasein* şi "esenţa" – *Sosein*), Hartmann critică teza rupturii dintre *existenţă* şi *esenţă*, cu legarea acesteia din urmă de "sfera idealităţii", şi propune principiul: "orice existent (Seiendes) ideal sau real, este nu numai esenţă, ci şi existenţă efectivă"; "orice esenţă e ceva «este», de asemenea, esenţa dată a ceva. Numai că *ceva*-ul nu este aci unul şi acelaşi"[11].

Hartmann nu acceptă reducţionismul, ci, dimpotrivă autonomia "sferelor": "nu este nicidecum în esenţa idealului în genere de a domina asupra realului, după cum nu este nici în esenţa realului de a fi pătruns de structurile idealului"[12].

---

[11] *Ibidem*, p.123, 133. Într-un context semnificativ (*Leibniz als Metaphysiker, Kleinere Schriften*, II, de Gruyter, 1957, p.277), Hartmann precizează: ..."orice fiind (*Seiende*) conţine multiplicitatea pestriţă a universalului din care el se construieşte, dar construcţia însăşi, ca una determinată precis, este individuală".

Pentru semnificaţia analizelor ontologice hartmanniene vezi: Al. Boboc, *Op.cit.*, p. 48-141. Menţionăm aci că în "ontologie" sunt analizate nu doar "fiinţările" (inclusiv "fiinţa spirituală"), ci şi valorile, Hartmann fiind unul dintre reprezentanţii de seamă ai eticii valorilor şi ai axiologiei moderne ca atare, participând la distincţia de perspectivă dintre obiectualitatea, obiectivitatea şi funcţionalitatea valorilor.

[12] N.Hartmann, *Grundlegung*, p.312: "Sau altfel: se întâlneşte şi fiinţă ideală căreia nu-i corespunde nici un real, după cum se întâlneşte şi fiinţă reală, care scapă structurilor ideale. Pentru prima avem exemple în câmpul matematicilor, pentru cea de a doua – în cel al valorilor şi logicului"; "nici întreaga fiinţă ideală nu iese din structura reală, nici aceasta din urmă nu se reduce la fiinţa ideală" (*Ibidem*, p.312, 313).

Mersul general al operei hartmanniene justifică teza pe care autorul a susţinut-o în diferite contexte: că "orientarea filosofiei contemporane către ontologie şi realism", din orice unghi de vedere ar fi privită, are ca premisă "datul real"; "există numai o realitate, anume aceea a lumii reale, în care năzuim, trăim, în care acţionăm şi sperăm, suferim, experimentăm, suportăm şi cunoaştem" şi, de aceea, numai doctrina "existentului (Seiendes) ca atare" este "adevărata *philosophia prima*"[13].

Fără a ne opri la alte dezvoltări ale acestei ample ontologii (de fapt încercări de a privi totul sub specia ontologicului), menţionăm valoarea deosebită a discuţiilor pe următoarele teme: "modurile fiinţei" ("posibilitate" şi "realitate"); "principiile fiinţei" ("structura stratificată a fiinţei reale", întrucât "realul" are patru straturi: anorganic, organic, psihic şi spiritual); "analiza categorială a finalităţii", însoţită de critica finalismului şi de pledoaria pentru un determinism nemecanicist; "fiinţa spirituală", cu distincţia între "spiritul obiectiv", subiect al istoriei şi "spiritul obiectivat" (sfera creaţiilor culturale) şi "prelungirea" acestuia în atemporal; particularităţile "obiectivaţiei", în care "creatura supravieţuieşte creatorului"; se constituie (după "legea generală a obiectivaţiei") o relaţie între "planul din faţă" *(Vordergrund)* şi "fundal" *(Hintergrund)* şi, în cele

---

[13] N.Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Panverlagsgssellschaft, Berlin, 1931, p.7, 8, 32.

din urmă, un raport cu "trei termeni" (întrucât, "la purtătorul real" şi la "bunul spiritual" se adaugă "spiritul viu", personal sau chiar obiectiv).

Un loc aparte în acest context ontologic ocupă ontologia idealităţii, îndeosebi analiza ontologică a valorilor (a valorilor etice şi estetice, în particular), care au condus la întemeierea ontologică a axiologiei şi la întemeierea axiologică a eticii şi esteticii[14]. O asemenea panoramă a fiinţei (reale, spirituale, culturale ş.a.) îndreptăţeşte oarecum aprecierea: "ontologia sa conţine întregul *corpus metaphysicum* al istoriei spirituale occidentale, acest corp este însă fără suflet"[15].

Dincolo de toate acestea, opera lui Hartmann prilejuieşte oricând o întâlnire rodnică cu problematica

---

[14] Vezi: Al.Boboc, *Op.cit.*, p.113-208. Cercetarea specială a esteticii hartmanniene, cu aducerea la zi a discuţiilor în tema reconstrucţiei esteticii în:Al.Boboc, *N.Hartmann şi estetica modernă*. Studiu introductiv la: N.Hartmann, *Estetica*, traducere de C.Floru, Editura Univers, Bucureşti, 1974, p.V-LIV.

Ideile centrale ale acestor dezvoltări: etica şi estetica, sunt studii fundamentale asupra unui anumit tip de valoare; valoarea ca valoare nu se reduce la realizările valorice, nici la bunuri sau aprecieri; ca "esenţialităţi" sau "Idei platoniciene" (N. Hartmann, *Ethik*, 1926, p.109), valorile "conferă existenţei sens", dar "nu sunt sursa realităţii, ci justificarea ei apriori"; spre deosebire de valorile etice ("valori ale unui existent în sine"), valorile estetice sunt valori ale "apariţiei ca apariţie", se constituie "numai în real", ca valori ale unui "existent pentru noi"; "obiectul estetic" are o ontologie proprie, fără de care estetica însăşi nu se poate constitui. Căci tocmai pentru a fi o estetică, ea trebuie să fie filosofică.

[15] Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 4. Aufl., II, Teil: *Neuzeit und Gegenwart*, Herder, Freiburg-Wien, 1960, p.561.

de bază a filosofiei, îndeosebi a ontologiei, a eticii valorilor şi a esteticii[16]. Aşa cum s-a arătat, nici o "întâlnire cu etica valorilor" nu-l poate ocoli pe Hartmann, după cum nu-l poate ocoli nici o dezvoltare constructivă mai de seamă din zilele noastre. Receptiv faţă de nou, animat de o năzuinţă sistematică ce nu s-a închis într-un sistem, el a avut cultul valorilor, dorindu-şi un cadru de vieţuire propriu capacităţii creative a omului contemporan.

---

[16] Vezi: H. Drexler, *Begegnungen mit der Wertethik*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1978, p.167 şi urm.



Nicolai HARTMANN (1882-1950) este unul dintre cei mai sistematici şi mai productivi filosofi din secolul nostru, întemeietor al „ontologiei critice" - formă specifică în orientarea ontologică a cugetării contemporane. Preocupat de o nouă formă a sistematicii filosofice, el s-a impus totodată ca un reputat istoric al filosofiei şi al culturii în genere.

Scrierile traduse în acest volum constituie o selecţie menită să introducă cititorul român în cunoaşterea „ontologiei critice".

ISBN 973-9131-70-0